آذری حسین عشقی

۸۵/۲/۱۸

شکل دائره قد قول حکیم . نقطه بود هو خط مستقیم

[illegible]

۱۷۷۸۲
۲۰۱۹۴۷

وبه ثقتي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لصانع السموات العلى وخالق الارضين السفلى له الاسماء الحسنى والصفات
العليا وهو الغاية القصوى والمنتهى الاوثق في البدء ومن اليه مرجع الممات والمحيا
في الآخرة والاولى ومنه المبدأ واليه المنتهى والصلوة على من دنى فتدلى فكان قاب
قوسين او ادنى شمس الضحى بدر الدجى كاشف البلوى ومزيل العمى شديد المجد والقوى
المصطفى محمد المبعوث لكافة الورى وعلى وصيه المرتضى وخليفته المقتدى ليث الوغى
علم الهدى ومنار التقى وسيد النهى وعلى آلهما وعترتهما المعصومين ائمة الورى
واعلام الهدى ومصابيح الدجى الفائزين بالقسط الاوفى والنصيب الاعلى والحظ الاوفى
عليهم صلوات الله وسلامه الى يوم الطامة الكبرى فيقول عبد الراجي رحمة
ربه المنتجب عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي وفقه الله تعالى لمراضيه وجعل مستقبل
عمره خيرا من ماضيه هذه تعليقات مني على الحواشي الخفرية المتعلقة بشرح التجريد
وتتميمات

وتتميمات تستضيء باضائتها اذهان كل فهيم وبليد وتحوم تحقيقات سائر الاعلام كالحوم
عند اولي الالباب وتبرق تدقيقات عند ظلام الشبهات كالبرق في الظلم
تيا... الانوار كتبتها لا لالتماس جمع من اجلة الاخوان واعز الاخلان عند قرائة تلك
الحواشي علي في ضيق الاوان نفعهم الله تعالى بها وساير طلاب اليقين من ابناء الزمان
انه العزيز المنان اولى التفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان

اعلم انه تعالى قال المقصد الثالث في اثبات الصانع اه ای صانع العالم
على ان اللام للعهد او للعوض او لانه المتبادر على الاطلاق وانما عدل عن الواجب
لانه انما يمكن الاستدلال عليه تعالى من هذه الحيثية اي من حيثية صانعيته تعالى للعالم و
لم اي الاستدلال به عليه على سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال بالعلة
على المعلول فانحصر طريق اثباته على برهان الآني الذي هو الاستدلال من المعلول على العلة
والمصنوع على الصانع والعلم انما يفيد العلم بالعلة من حيث انها علة لا من حيث
الذات او حيثية اخرى الوجود والاعتراض عليه بان ما وجب وجوده فهو موجود بالفعل
فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد من اثبات الواجب الا وضع الواجب ويحمل عليه الوجود
بان يقال الواجب موجود بل المراد بيان ان بعض الموجود واجب وهذا ليس بديهيا
كما لا يخفى وليف على ذلك التقدير انما يلزم كون الوجود ضروريا له لو كان المراد بالواجب
الوجود في نفس الامر واما اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود فلا فالمقصود بيان
المسئلة بيان ان هذا المفهوم هو متحقق في الواقع وان هذا العنوان حقيقة في اي نوع
المصدق الفرد ... ان مجرد تصور هذا المفهوم لا يستلزم كونه ذا حقيقة

في الخارج واي ضرر انه هذا المفهوم مركب من المفهوم امر ذهني موجود في الذهن ووجود

المفهوم في الذهن لا يستلزم كونه ذا افراد ذهنية فضلا عن الخارجية كما لا يخفى

الشرح لا شك في وجود موجود ما اه   اي في وجود الموجود بما هو هو

اي في تحقق طبيعته من غير نظر الى خصوصيات الافراد وعلى التفتيش نظرا الى شأنها وان كان

العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود الافراد او في تحقق افراد للموجود لكن

هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودية ولعل الداعي الى ما في شرح المواقف

فلا يرد ان هذا الترديد يصح اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان

يكون واجبا كما قيل اذ الموجود بما هو موجود لا يابى من ان يكون واجبا او ممكنا ولا

حاجة الى ان يتكلف في الاعتذار عنه بانه كما لا شك في وجود موجود ممكن لا شك

في وجود موجود ما اذ موجد الموجود موجود بديهة وهو يحتمل ان يكون واجبا كما اتى

المحقق الفخري على ان هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير في قوله فان كان واجبا

راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة الاولى لا ما هو اعم منه

وفي موجده الذي لا اثر له فيها كما لا يخفى   لانه اخصر واوثق واشرف لكونه اخص

فلكونه اقل مقدمة من المناهج الاخر الا في الذي اعتبر فيه حدوث الخلق فلتوقفه على

اثبات حدوث العالم وعدم توقف منهج الاتي عليه والا في الذي اعتبر فيه

الامكان مع الحدوث فلذلك ايضا بعينه والا في طريقة الطبيعيين فلتوقفها على كون الحركة

مستدعية لمحرك غير المتحرك او غير المباشر للتحريك واما كونه اوثق فلكونه اشبه بالايات

بالله فانك قد عرفت انه لا يمكن اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين على اثبات

الواجب

الواجب لكن في البراهين الانية ما هو اقرب الى اللمي فهو الاوثق من البراهين بل يكاد ان يكون

في رتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال بالتوازم المنتزعة عن حاق اللزوم

وهذا المنهج لكونه نظرا الى طبيعة الوجود بما هو وجود كما عرفت كذلك فان مفهوم الوجود

ينتزع من ذاته نعم بذاته من غير اعتبار حيثية زائدة على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا

لكنه لا يقصر عنه ايضا اولا لان هذا الطريق لمي بخلاف سائر الطرق اذ هو استدلال بحال

مفهوم الوجود على ان بعض الموجود واجب الا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة

الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال

بحال تلك الطبيعة على حال الفرد بما معلوله للحال الاول وثانيا لان جميع براهين اثبات

الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس في ان قولنا كل جسم مؤلف

وكل مؤلف فله مؤلف استدلال من العلة على المعلول لان المؤلف وان كان معلولا

للمؤلف لكن ذا المؤلف اعني مفهوم قولنا له مؤلف الذي هو الحد الاكبر معلول للمؤلف

الا ان سائر الطرق شبيهة بالان لكونه بحسب الظاهر من المعلول الى العلة اذ الحدوث او

الامكان بشرط الحدوث او الحركة معلول للواجب لا محالة بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا في

طبيعة الوجود فان طبيعة الوجود ليست معلولا للواجب وان كانت بعض افرادها معلولة له

واما كونه اشرف فلان الوجود هو منبع كل شرافة وموجب لكل اناقة كما هو المشهور

واعلم ان المنهاج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق هو طريقة جماعة من المتكلمين الذين

قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث ولذلك اهال الوثوق لغفلة اعلامهم الى الخلق

يوجب تعلق الواجب في تقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث فلا بد له من الذي

عليه فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل
وهو الواجب فثبت المطلوب والذي اعتبر فيه الامكان بشرط الحدوث هو طريقة المتكلمين
لفرق منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان بشرط الحدوث وهذا قريب من الاول
توجيها وتقريرا واما مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطرق
اثبات الواجب تعالى على هذا المذهب متعددة فمنهم من نظر الى نفس الوجود من حيث
هو موجود وهو طريقة الالهيين وهو الذي اختاره المصنف ومنهم من نظر الى طبيعة الحركة
وهو طريقة الطبيعيين منهم وتقريرها ان يقال لا شك في وجود متحرك ولا بد من محرك
غير ذاته اذ الحركة امر ممكن لا بد له من علة لا محالة فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك اصلا دفعا
للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم يقول في الكبرى ولا بد له من غاية من اشرف
من ذاته وهي مباشرة التحريك ويجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا
للدور والتسلسل وهو الواجب ومنهم من نظر الى نفس الانفس وتقريرها ان يقال ان
النفس انما تعلق خارجة في كمالاتها من القوة الى الفعل فلا بد لها من مخرج ويجب
الانتهاء الى مخرج غير مخرج دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب تعالى ويمكن تقرير
الدليل بوجوه اربعة الفرق بين هذه الوجوه ان في الاول قد جعل مقدم
الشرطية الثانية التي هو الشق الثاني في الترديد ما هو لازم النقيض لمقدم
الشرطية الاولى لعينه وانما جعل كذلك ليظهر صحة تعقيب تاليها اعني قوله فله
مؤثر لكون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان عند الحكماء كما عرفت وجعل استحالة
الدور والتسلسل دليلا على ما هو لازم للتالي وفي الوجه الثاني جعل مقدم الشرطية

الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الاولى وجعل لزوم الدور والتسلسل تاليا وفي
الوجه الثالث ايضا فعل في مقدم الشرطية الثانية ما فعل في الوجه الثاني
الا انه جعل تاليها لزوم الخلف على تقدير وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا
عليه وفي الوجه الرابع فعل ما فعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض مقدما
للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد الامرين اما الانتهاء الى الواجب او لزوم
الدور والتسلسل بخلاف الوجه الاول فانه جعل فيه اول الامرين لازما للتالي
وثاني الامرين دليلا عليه فتفطن جميع ذلك اذ تحقق موجود ما يتوقف على
هذا التقدير على الايجاد ما اعترض عليه بما حاصله انه على تقدير عدم تحقق الواجب يكون
تحقق موجود ما متوقفا على ايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق
موجود اخر لا على ذلك الموجود المتوقف على ذلك الايجاد وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور
وهذا الاشتباه ... والدجاج واجاب عنه خاتم الحكماء والمجتهدين اعلى الله مقامه
في عليين بما حاصله ان طبيعة الايجاد لكونها عينية تستدعي محلا موجودا اولا
الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيتوقف تحققها على تحقق طبيعة الوجود وتحقق طبيعة الوجود
على التقدير المخصوص في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم الدور في
الطبيعتين ويرد هذا الجواب ... المحقق صدر الحكماء المتألهين ادام الله بركاته
في الحاشية بان الدور في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها غير مستحيل لجواز
كون طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن فرد اخر كما في طبيعة الافراد المتولدة وذلك لان
مقتضى الدور هو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع النقيضين والوحدة المعتبرة في

اقول ان ذلك ان كان ... كونها ... ووقوعها في نفس الامر متقدمة على كونها بحسب
وقوعها في الزمان بالذات وليس ذلك التقدم والتأخر التقدم والتأخر في الاعداد
بل في الايجاد لان هذا في السلسلة الطولية والتأخر والتقدم في الاعداد بحسب السلسلة العرضية
فتدبر ... منه دام ظله

التناقض بل الوحدة الشخصية لا النوعية فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتأخرا
معا واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصلا كما لا يخفى واقول ذلك اي كون
الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد آخر انما يصح في الاعداد والانفراد لا في
الايجاد فان الطبيعة يجوز ان يكون في ضمن فرد مقدمة لحصولها في ضمن فرد آخر ولا
يجوز كونها في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن فرد آخر فان ايجاد الطبيعة هو جعلها
واقعة في متن الاعيان فاذا وقعت مرة في نفس الواقع لا يجوز ان تجعل نفسها واقعة
مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس الاعيان متقدما على وقوعها
في نفس الاعيان لكن يجوز اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فرد ان يصير معدا
لحصول نفسها في ضمن فرد آخر اذ معنى كونها في ضمن فرد انها محفوفة بعوارض مشخصة
معينة ويجوز ان يكون في ضمن فرد تلك العوارض المشخصة معدا لكونها محفوفة
بعوارض مشخصة اخرى فلا امتناع في ذلك اصلا واي اصل ان الطبيعة النوعية
لا يجوز ان يكون متقدمة ومتأخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية
بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان وليست
ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر بل وحدة ابهامية زمانية ووحدة شخصية
دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة ومتأخرة واعلم
ان ما ذكرنا انما يجري في الوحدة النوعية دون الجنسية فان الوحدة الجنسية
ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم تحصيل الطبيعة الجنسية بحسب
ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية فانها متحصلة في حد

ذاتها

ذاتها وفي ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها علة لبعض يلزم الدور والتشكيك
في الذاتي ايضا ولا يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا بكون العقول
بعضها علة لبعض مع وقوعها تحت جنس الجوهر مع حكمهم بامتناع التشكيك في
الذاتيات ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المشتبه
بان هذه الوجوه كلها مبنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث
هو مجموع في حكم ممكن موجود واحد في الاحتياج الى العلة وعلى هذا يكون علة
الموجود ما لمجموع الموجودات من حيث هو فتوقفه على الايجاد المتوقف على الوجود
يستلزم الدور بلا خفاء ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود
مبدا اذ لو كان للموجود من حيث هو موجود طبيعة من حيث هي فلو كان له
مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه لان ذلك المبدأ موجود لا محالة فيكون طبيعة الموجود
متحققة في ضمنه فيلزم كون الطبيعة الموجودة علة لطبيعة الموجود ومتقدمة عليها
بالذات وقد عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم الطبيعة على نفسها بحسب
الزمان لا بحسب الذات كما مر فلا يرد عليه ما اورده الفخر في تقرير تقدم
الشيء على نفسه من ان الموجود ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد آخر وذلك
جزاء ويمكن الاشتباه بينهما لعدم الفرق بين التقدم والتأخر الزمانيين الجائزين على
الطبيعة والتقدم والتأخر الذاتيين الممتنعين عليها وقد عرفت الفرق
بينهما فلا تغفل وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بيان المراد ان ههنا المقدمة
فقط ثبت وجود واجب الوجود بين نفسه مقدمة اخرى بديهية هي ان الوجود

قوله

من حيث هو ممكن لا بد له من مبدأ فتقرير البرهان هكذا لو كان الموجود المطلق منحصرا
في الممكن لزم ان يكون له مبدأ وان لا يكون له مبدأ وهو اجتماع النقيضين
والحصر الوجود في الممكن يستلزم اجتماع النقيضين او نقول لو كان الموجود
المطلق منحصرا في الممكن يلزم ان يكون له مبدأ ولو كان له مبدأ يلزم تقدم الشيء
على نفسه فلو انحصر الوجود في الممكن يلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى تقدير المقدمة الاخرى
في التقرير الذي ذكرنا اشار بقوله كما لا يخفى اذ في تأمل فتدبر   يستشهدون
بالحق لا عليه اي يجعلون الحق شاهدا او دليلا على غيره ولا يجعلون غيره شاهدا
ودليلا عليه وهذا اشارة الى طريقة اهل السلوك والرياضة من العرفاء الواصلين
والمشايخ الكاملين فانهم بعد تزكية النفس وتصفية الباطن بالرياضات
والمجاهدات متوجهون بسرائرهم الى معدن الجود ومنبع الوجود اعني الحق تعالى
وهو نور الانوار بسبب الاشراق فيتجلى لهم حقيقة الحق تعالى ويفيض على نفوسهم
لمعات انوار تلك الحقيقة فيشاهدون بذلك النور الفايض عليهم سائر
الحقايق بدون شركة وهم ومنازعة شبهة فان قلت فاي وجه جعل
البرهان في تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق
المعرى عن جميع القيود هو الذي جعلوه عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذي
نظروا فيه وان لم يكن معرى عن القيود بل هو لا بشرط القيود وفرق بينهما
الا انه منتزع في ذاته تعالى بذاته فهو وجه من وجوهه فالنظر فيه نظر في وجه
اذ ذاته لا حقيقته تعالى فكانا استشهدنا به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه
فتفطن

فتفطن   وبعبارة اخرى الفرق بين هذه العبارة والعبارة السابقة ان تلك
باعتبار النظر في طبيعة الموجود وهذه باعتبار النظر في افراده ولا شبهة في التلازم بين
الطبيعة وجميع الافراد والفرق بين العبارة الاتية والعبارة السابقة ان
السابقة كانت حكما على الوجود المطلق بامتناع كونه ذا مبدأ والاتية حكم على
بامتناع صيرورتها لا شيئا محضا وهما ايضا متلازمان والفرق بين هذه العبارة
والعبارة الاتية ان هذه تصرف في موضوع القضية وتلك في محمولها فلا تغفل
مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ فان المحقق الفخري هذا انما يتم على تقدير
وجود الواجب للمطلق قول المحقق حمله على رفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الكل الافرادي
لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي هو وجود على حدة على ما قررنا كما سيجيء فنقول
لو كان لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدأ فذلك المبدأ لوجوب كونه موجودا يكون
داخلا في المجموع المتأخر ومن حيث كونه علة لذلك المجموع يكون مقدما عليه فيلزم
تقدم الشيء على نفسه وايضا لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدأ
لكونه جزءا في المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضا
مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فان جميع الممكنات
الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات المقيدة بالوجود
يمتنع ان يصير لا شيئا فهو وانما يتم ذلك على تقدير وجود الواجب لذاته اذ الاعطه من
لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك اقول اراد بمجموع الموجودات من حيث هو موجود
مهية طبيعة الموجود بما هو موجود كما مر ان الاشارة اليه والدليل عليه قوله في

حيث هو موجود دون ان يقول من حيث هو اي من حيث هو مجموع كما في العبارة

السابقة واراد بطبيعة الموجود بما هو موجود نفسها من حيث هي اي لا بشرط شئ

فنقول طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط شئ يمتنع ان يصير لا شيئا محضا والا

يلزم صيرورة الوجود عدما فيلزم قلب الحقيقة وهو محال وطبيعة الممكن بما هو ممكن

لا بشرط شئ لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا لا امتنع فلو كان طبيعة الموجود بما هو موجود

قائمة بطبيعة الممكن من حيث هو ممكن لا قائمة بذاتها ولا بفرد قائم بذاته يلزم

جواز صيرورتها لا شيئا محضا كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون المراد ان مجموع الموجودات

يمتنع ان يصير لا شيئا محضا بالمرة بعد ذلك اعني اتحاله كون الشئ معدوما بالمرة

معلوم بالبديهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع عليه ذلك بناء على ما

سيجئ في ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليها

فان قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام بالمرة وكذا على الموجود الواحد فعلى

الاول لا يصح قياس مجموع الممكنات على الواحد وعلى الثاني يلغو ذكر المجموع قلت

قياس مجموع الممكنات على الممكن الواحد انما هو في اصل طريان الانعدام واما

صيرورتها معدومة بالمرة فانما يلزم بعد القياس بناء على انه لا شئ خارجا عن المجموع

ليصير المجموع اياه فالانعدام يكون انعداما بالمرة فانما يلزم بعد القياس واعتبار

مجموع الموجودات انما هو لمطابقة مجموع الممكنات اذ الكلام في ان مجموع الموجودات

هل هي منحصرة في مجموع الممكنات ام لا فتدبر وهي ان جميع الممكنات

سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد اي في حكم ممكن واحد وعلم

ان

نعم ان حقيقة الممكن والامكان كسر اب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا وما حقيقة الاثنينية والبينية كيف

يكون بعيدا للشيئية ومعطيا للابنية وبعبارة اخرى ان الممكنات ولو كانت غير متناهية فقراء محتاجون الى الغني المطلق

الفقر والاحتياج وحرف الفاقة والافتقار وما هذا حقيقته وشأنه كيف يمكن منه رفع الفقر وسلب الفاقة وسد

الافتقار واليه تشير آية ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني فتدبر لتجد سبيلا الى الهداية بتوفيقه

ان هذه المقدمة غير المقدمة التي لو في اثبات الواجب على احد الطرق القياس الغير

المفتقرة الى ابطال التسلسل اذ في اعتبارهما وهي ان مجموع الموجودات الممكنة باسرها

من حيث انها مجموع موجود واحد غير كل واحد واحد منها وقد ادعوا بداهتها

ايضا ولا في تلك المقدمة نظر ليس هنا موضع ذكره وقد اورد على المقدمة انه

اذا لزم من وجود الاثنين وجود ثالث وهو معروض وصف الاثنينية والمجموع

معروض وصف الثلثة فلزم من وجود ثالث وجود رابع وهو معروض وصف الثلثة

وهكذا يلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية واجيب عنه بان الرابع

الذي هو معروض وصف الثلثة اعتباري محض ولا تحقق له في الخارج اصلا وذلك

لان هذا المجموع انما حصل في اعتبار جزئيته لكل واحد من الاثنين المفروضين ولولا

جزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد في الاثنين

فيه مرتين والمفهوم الحاصل في اعتبار مفهوم فيه مكرر الا يمكن ان يكون موجودا

في الخارج بل يوصف ذلك فانما هو في الاعتبار وقد ادعوا الفروق فيه وليعلم

ان البراهين المذكورة من الطريقة لين جميعها مما يبتنى على تلك المقدمة

بل بعضها يبتنى على تلك المقدمة وبعضها على المقدمة التي ذكرنا في الحاشية كالايجوز على

المتأمل في ذلك البراهين في امكان طريان الانعدام عليها قال المحقق

الطوسي ان اراد به الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام

على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان لكل منها مع العلة الموجبة وان اراد

مع الامكان الوقوعي فممنوع والسند ما مر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظ

اذ الممكنات المتناهية ينتهي الى ممكن موجود لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم
الواجب لم يتحقق له موجد وان الممكنات الغير المتناهية فقد ينتهي الى ممكن وبطلان
التالي غير مأخوذ في الدليل اقول ظاهر ان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في
نفس الامر لو كان وجوده واجبا فيها ولو بالغير وذلك على تقدير عدم الواجب
ممنوع اذ وجود المعلول وان كان واجبا مع وجود العلة لكن وجود العلة ليس بواجب
فيمكن رفعها جميعا فاحد انحاء العدم للمعلول ممتنعا على المعلول وهو عدمه مع
عدم علته فالم يصر هذا النحو من العدم ايضا ممتنعا عليه لم يصر وجوده واجبا
في نفس الامر ولما كان حال كل واحد من الممكنات هذا فظاهر ان هذا النحو من العدم
اعني عدم كل واحد مع عدم الجميع ليس ممتنعا عليها سواء كانت متناهية او
غير متناهية وان كان عدم كل واحد مع وجود علته ممتنعا وذلك واضح جلا
عند النظر الصحيح ولا فرق في ذلك بين ان ينتهي السلسلة الى ممكن لا موجد له
وبين ان يذهب الى غير نهاية اذ موجب ذلك انما هو عدم الواجب الذي سد
جميع انحاء العدم على الممكن لا يحصل الا به ولا في صحة ما قيل في ان موجد
جميع الممكنات الصرفة اي جميع الممكنات من حيث هي مجموع فهذا الدليل يتوقف
كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا محتاجا
الى موجد وكذا الدليل الذي يليه فلا تغفل ولا في صحة ما قيل في ان الجزء
الممكنات الصرفة اي بعض الاجزاء والا كلها فامتناع علتيها اظهر للزوم كون
الشيء علة لنفسه اذ مجموع الممكنات على تقدير كونها موجودا علة على ان يكون
علی

عين جميع الاجزاء اذ بملاحظة المقدمة المذكورة هنا اشعر بالخلط بين
المقدمتين والمراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق اي العلة التامة فظاهر ان
العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج
شيء منها الى امر خارج عنها والا لم يكن تامة لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات
منشأ لوجوب الممكنات اي لوجوب مجموع الممكنات من حيث هي مجموع اذ لوجب
شيء من الممكنات وهذا الدليل مبني على مقدمة اخرى ايضا غير تلك المقدمتين
وهي ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد والدليل عليها انه لو امكن وجود الممكن
بمجرد الاولوية فاذا فرضنا وقوع وجوده فاما ان يمكن وقوع عدمه بدلا عن
وجوده او لا يمكن فان امكن كان وقوع وجوده مع امكان عدمه ترجيحا بلا مرجح
وان لم يمكن يلزم كون الاولوية وجوبا هف فتقرير الدليل هو ان موجب
الشيء يجب ان يكون موجبا لوجوده والممكن ليس موجبا لوجود الشيء اذ مفيد
الشيء لا يمكن ان يكون عاريا عن الوجوب فموجد الشيء لا يمكن ان يكون ممكنا
فلو لم يكن الواجب موجدا لم يمكن ان يتحقق موجود اصلا اذ لا شيء من
الممكنات مستقل بنفسه اقول الظاهر ان هذا هو البرهان المسمى بالاسد الاخصر
وتقريره انه لو لم يكن موجود الوجود بذاته لم يحصل موجود اصلا اذ الوجود ح
لا يحصل الا بالاستفادة من الغير وهذا الغير ايضا لما لم يكن له الوجود بالذات
فيجب ان يستفيد من الغير والا عينا وان كانت غير متناهية لما لم يكن لشيء منها
وجود بالذات فهي في حكم ممكن واحد في انه يحصل الوجود ولا اثبات هنا

المطلب منع لقوله وهو ان يعتبر مجرد الامكان اى ما ذكر فى الادلة انما اقيمت بالنظر
فى الوجوب بالفعل ويمكن اقامة الدليل باعتبار مجرد الامكان وقوع الوجود دون
فعليته وذلك بان يقال لا شك فى انه يمكن ان يقع ممكن ما موجودا فى الخارج
ولو لا وجود الواجب لامتنع ذلك اذ امكان وقوع وجود ما على تقدير عدم الواجب
يتوقف على امكان وقوع وجود الجائز ما وامكان وقوع وجود الجائز لكونه طبيعة
نوعية يتوقف على امكان وقوع وجوده فيلزم الدور او نقول وقوع طبيعة
الوجود بما هو موجود يجب ان يكون بلا مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه ووقوع
طبيعة الممكن بما هو ممكن لا بد له من مبدأ فلو انحصر الوجود فى الممكن الوقوع فى الممكن
لزم اجتماع النقيضين او نقول مجموع الافراد الممكنة الوقوع لا بد له من
علة وهى لا يمكن ان يكون نفسه ولا جزؤه بل يكون خارجا عنه فعلى تقدير
عدم الواجب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان الوقوعى وقس على
هذا سائر الطرق اعلى الله مقاصد وجود العالم بعد عدمه ينفى
الايجاب الايجاب هو وجوب الفعل عنه تعالى دائما او فى وقت والاول
هو مذهب الحكماء وهو المنفى ههنا والثانى مذهب المصنف وبعض المتكلمين فههنا
نزاعان احدهما بين الاشعرية وبين المصنف وسائر المتكلمين والحكماء وهو انه هل
يجب عنه تعالى فعل ام لا الثانى مذهب الاشعرية والاول مذهب غيرهم وثانيهما
بين المصنف وبعض المتكلمين وبين الحكماء وهو انه هل يجب عنه تعالى دائما او فى
الاول مذهب الحكماء والثانى مذهب غيرهم ولا نزاع لاحد فى صحة صدور الفعل
دائرة

دال الاثر عنه بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الارادة ومعها يرتفع النزاع بين
الحكماء والمعتزلة ويبقى بينهما وبين الاشعرية وينتفى الفرق بين القدرة والاختيار
بالمعنى المذكور يشعر بكون الايجاب المتنازع فيه هو الايجاب المقابل
للصحة المذكورة وليس كذلك الا ان يراد بالصحة الامكان الوقوعى ويتحقق الوجوب
الفعل عنه تعالى لم يقبل لجواز تخلف الفعل عنه تعالى اذا وجب احد سؤال فذلك القائل
بوجوب الفعل عنه تعالى دائما وغيره هذا تم اقول لفظ الايجاب يمكن كونه مصدر المبنى
الفاعل وهو كون الفاعل موجبا بصيغة الفاعل وكونه مصدر المبنى المفعول اى
كون الفاعل موجبا بصيغة المفعول فالموجب بصيغة المفعول يطلق على فاعل
يجب عنه الفعل لا بقدرته واختياره كالفاعل المضطر وبصيغة الفاعل يطلق على
فاعل يجب فعله بالقدرة واختياره والحكماء قالوا بالوجوب الفعل عنه تعالى بقدرة
وارادة غير منفكة وغير زائدة على ذاته وعند المتكلمين يعتبر فى مفهوم القدرة و
الارادة والاختيار وامثال ذلك كونها امور زائدة على الذات ومنفكة عنها
ليفهم ولو بعض انفكاك متعلقها وقتاما عن الذات كالاشعرى وامامنفكة فقط
بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون ان الله تعالى على مذهب الحكماء ليس مختارا
بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول فلذلك يكفرونهم فى ذلك زعما منهم ان فاعليته
تعالى عند الحكماء كفاعلية النار فى الاحراق والشمس فى الاضاءة تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وائمة الحكماء الفهم فالظاهر انهم لا يطلقون عليه تعالى لفظ الموجب بفتح
الجيم ولو اطلقوا الفتح الجيم ليفهم فالظاهر انهم ارادوا كون الفاعل محكوما عليه بوجوب

الارادة فينا الشوق ... نفس علم الاول هو عين ذاته بنظام الخير في نفس الامر المقتضي له من حيث هو كذلك ملا صدرا

الفعل عنها كونه مضطرا بل الموجب بكسر الجيم بمعنى انه يجب فعله تعالى عنه بقدرته واختياره
فهو موجب اي يفيض الوجود على الكل ويقاهر لجميع الكائنات حتى يصير موجودا في نفسه
لفظي الموجب والموجب بمعنى ما اشرنا اليه صار موجبا لهذا النزاع ومنشأ لذلك الاشتباه
والا فلا نزاع ولا شناعة عند التحقيق في ذلك   ذهب المليون قاطبة
الى ان تأثير الواجب في العالم بالقدرة والاختيار اعلم انه اذا صدر شيء عن غير
اختياري فلا بد هناك من مبادي اربعة العلم والمشية والارادة والقدرة وهذه صفات
قائمة بذواتنا زائدة علينا وقد ينفك بعضها عن بعض ويتحقق صدور الافعال الاختيارية
عنا بفقد كلها او بعضها فالفعل الاختياري هو ما يصدر عن الفاعل بتلك المبادي
والقادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادي فلو فرضنا ان تلك المبادي حاصلة
لواحد منا بالقياس الى فعل مخصوص دائما لكان صدوره عنه دائما ولا يقدح ذلك
في كون الفعل اختياريا ولا في كون ذلك الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت ذلك
فاعلم ان صانع العالم لما كانت عين ذاته فمبادي الافعال الاختيارية من العلم والمشية
والارادة والقدرة تكون حاصلة له تعالى دائما فلو دام عنه صدور الفعل بسبب دوام
تلك المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يكن ذلك منافيا لقادريته تعالى فالقول بكون
تأثيره تعالى في العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون بذلك
والايجاب المقابل لهذا الاختيار لم يقل به احد نعم الايجاب الذي قال به الحكماء
هو بمعنى دوام الفعل وقدم الاثر لا غير وان صحة الصدور والترك فان اريد
بالنظر الى ذاته تعالى فقط مع قطع النظر عن دوام انضمام تلك المبادي فالقول بها ايضا غير مختص
بالمليين

بالمليين وان اريد مع انضمام تلك المبادي فالقول بعدمها غير مختص بالحكماء بل المعتزلة
ايضا قائلون بذلك فالنزاع بين المعتزلة والحكماء انما هو في دوام الفعل وقدم
الاثر وعدمها لا غير وبين الاشعرية والحكماء في ذلك وفي مطلق الوجوب ايضا لا غير و
بين المعتزلة والاشعرية في مطلق الوجوب فقط لا غير اي بمعنى ان ليس شيء منهما له
بمعنى صحة الفعل والترك التي في الاختيار بما ينبغي ان يراد بها الامكان الوقوعي
المستلزم للانفكاك الفعل عنه تعالى يصير القول بالاختيار بهذا المعنى مختصا بالمليين
والذاتي الصحة بمعنى الامكان الذاتي بالنظر الى ذات الفاعل لا يختص القول بها بالمليين بل
الحكماء ايضا قائلون بها وقوله فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين تعليل
لحمل الصحة على الامكان الوقوعي يعني ان احدى عبارتي الحكماء في تفسير القدرة هي صحة الفعل
والترك ومعنى العبارة الاخرى سابقا للاولى فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليين
هو الانفكاك بل هو الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لم يبق نزاع بين الحكماء و
المليين في معنى الاختيار ولهذا حكم بان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم
العالم وحدوثه وانما خص المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة لا يوصلون الى ايجاد الفعل
مع ضم الارادة ايضا كما عرفت وقوله المناسب في هذا الكتاب خطبته لانهم حيث
فسروا الاختيار بصحة الفعل والترك التي تشترك بين عبارتي الحكماء وجعل الايجاب مقابلا
للاختيار بهذا المعنى ونسبوه مع انهم ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى وهذا غلط
مع قطع النظر عن حمل الصحة بمعنى الامكان الوقوعي والا فبعد حمل الصحة على الامكان
الوقوعي المستلزم للانفكاك فالايجاب المقابل له هو بمعنى امتناع الانفكاك

فلا تخطئه حج هكذا ينبغي ان يفهم هذا الحاشية وهذا على تقدير ان يكون قوله والغرض
بمعنى الصحة ههنا سلب الامكان كذا يدون الاعلى ما في اكثر النسخ واما على تقدير وجود
الابد ليس على ما في بعض النسخ يكون ههنا اشارة الى ان المقام تغيير القدرة وقوله فان
للفلاسفة اه تعليل لكون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فان كون الفلاسفة قائلين
بالايجاب قائلين بهذين العبارتين المتلازمتين بحسب المعنى انما يكون على تقدير
كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فيجب ان لا يكون الصحة في عبارة المليين بذلك المعنى
ولذلك العرق في المحشي بقوله بمعنى انه ليس شيء منهما لازما للذات اه لينتقض هذا العبارة
بالمليين وح فالتخطئة في اضافته لما كانت عبارة الصحة مشتركة بين الفلاسفة
والمليين وان كانت عند كل منهما بمعنى آخر كان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع
الانفكاك لا ان يفسر الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق الايجاب على مقابلة الاختيار
بدون ان يفسر وتعيين مفهم المراد فان الوهم يذهب ح الى ان الصحة بمعنى الامكان الذاتي
على ما هو المشهور فيكون الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان الفلاسفة
ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسره بمعنى
اذ لو فسر ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عنه نعم مع ضم العلم والارادة متفق
عليه بين المصنف وبين هذه الحكماء وبمعنى وجوب الفعل عنه بدون ضم
العلم والارادة على مرتبة متفق عليه بينهما ايضا فتفسير الايجاب ههنا لا يليق بهذا
المقرر بل ينبغي ان يفسر بتعلق علمه وارادته في الازل بايجاد العالم فيه وتحقيق
النزاع بين المصنف والحكيم لكنه ليس غير النزاع في حدوث العالم وقدمه فلذا تنبه
حدوث

حدوث العالم اتفق قدس سره الذي هو معنى ايجاب الفاعل ههنا بالضرورة فلا حاجة
الى الاستدلال الذي ذكره الشارح نعم هذا الاستدلال انما يحتاج اليه في ارادة نفي
الايجاب بالمعنى الاول كالاشعري فلا تغفل اذ على تقدير هذا الاجراء يلزم
ان يعارض المصنف اه لما كان المصنف قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء
فيمكن ان يجعل هذا الدليل معارضة عليه لا ثباته على امتناع الترجيح بلا مرجح و
الاشعري لما لم يقل بذلك الامتناع فيمكنه ان يجري هذا الدليل ولا يعارض
واما قول المحقق الفخر ان المعارضة مندفعة عن المصنف اذ له ان يمنع ان يلزم
بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح وليس هذا المنع للحكماء اذ يمنع
التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير
كونه موجبا واثره حادثا فلا وجه له فليس بشيء اذ العلم بالاصلح لو امكن ان
يكون مرجحا على تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير ايجابه ايضا اذ قد عرفت
ان الايجاب الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة الا ان الحكيم
لم يقل بالحدوث لم يكن ذلك مذهبه وسند المنع لا يلزم ان يكون مذهبا للمانع
ولهى صدر انه لا فرق في ورود هذا المنع بين ان يكون الفاعل مختارا وبين
ان يكون موجبا بالمعنى المختار كما لا يخفى وايضا لو صح ما قاله لكان ان اجرى هذا
الدليل من قبل المصنف الزاميا على الحكماء وهو ليس بصحيح لا تبناء على امتناع الترجيح
المتعارف وهو ليس بتمام عندهم فكيف يصح الاستدلال في مطلوبهم
فيه بحث لان الالزام الزامه لا يصح الاستدلال في مطلوبهم برهانيا فهو لك لكن

لا يصح استعماله في مطلوبهم في قبل الاشعري ليفيد برهانيا انه بتجويزه الترجيح بلا مرجح
وان اراد انه يصح استعمال الاشعري له الزاميا ولا يصح استعمال المعتزلة والفلاسفة له
الزاميا فليس كذلك لان هذا الدليل لا يبتنى على استحالة الشيء فرا الشروط اصلا
لا يصح استعماله الزاميا على الحكماء اصلا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل على التقرير
الذي ذكره الشارح لا يصح اجراؤه اصلا لا في قبل الاشعري ولا في قبل غيره لا برهانيا
لابتنائه على التوقف على شرط حادث وهو غير لازم عند المتكلمين لا عند الاشعري
فلتجويزه الترجيح بلا مرجح ولا عند غيره فلان المرجح عندهم لا علم الفاعل والا دات
الوقت ولا الزاميا لابتنائه على استحالة جميع الاقسام الفاسد وهو غير لازم عند الحكماء
لم يمكن اجراؤه الزاميا على تقرير الشارح على تقدير حدوث الفعل المطلق بان يقال ان
كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه
لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه على شرط هو ايضا فعله تعالى فهو من حيث
انه داخل في الفعل المطلق متأخر ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدم
فيلزم تقدم الشيء على نفسه بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا
بالدليل المذكور وهو انه ان كان تأثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة
لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال والا انسد باب على اثبات الصانع ان هذا
الدليل لا ينفي الايجاب لا برهانيا ولا الزاميا اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح
لما كان جائزا عند الاشعري فلو كان الفاعل موجبا والفعل حادثا لا يلزم التوقف
على شرط حادث عنده واما الثاني فلان التسلسل في الحوادث غير ممتنع عند الحكيم
كما عرفت

كما عرفت ان قدم الفعل المطلق المحقق الفعل لا وجه لهذا التخصيص بل الفعل
لزوم قدم كل فرد شخصي في الجواهر والاعراض وبالجملة فقدم كل ممكن من الافعال
الصادرة عن الباري باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشعري القائلين
بان لا فاعل في الوجود الا الله لجريان الدليل بلا شبهة وهذا القيد اعني كما
كيف اقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشارح لا يتم لصحبة تمكن اجرائه على تقرير
الاخر على تقدير حدوث الفعل المطلق كما ذكرنا بل يصير الاعور في بديهته كما زعم
فظهر انه لا بد في هذا التخصيص يتم المط الا ان هذا التخصيص لا يخص البرهان على
تقرير الشارح كما بين بحيث يجعل المدعى بحيث يتفرع عن البرهان فافهم ولينظر الايجاب في هذا
المعنى الذي ذكره الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان بذاته
موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا بذاته تاما
بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضروري فهي مستندة عندهم
اليه تعالى بشروط ومعدات مخصصة لوجود كل منها بزمانه المختص به ففرض الايجاب
بهذا المعنى لا يلزم الا قدم الفعل المطلق وما ذكرنا من لزوم قدم كل فرد
من الجواهر والاعراض انما يلزم لو لزم كون الفاعل موجبا كونه موجبا بذاته
بالنسبة الى كل فرد من الافراد فانه يلزم كونه ذلك   ذلك التوقف
مع كونه لازما لا دائما ذلك التوقف مستبدا بجزءه قوله مستلزم لتقدم الشيء على
نفسه وقوله وامكان استلزام الحج مجرور معطوف على محاليته في قوله لمحاليته
وقد يوجد الى طرفه بعض الشيخ عند قوله لمحاليته هذا الحادث عطفا

على منع قوله كما مر ان الاثر الى اليه ويكون سند الآخر للمنع ويحتمل يكون قوله كما مر
ان الاثر الخ اشارة الى ما ذكر سابقا من ان حدوث الفعل لا يتوقف على شرط لمنعه
وبعض المتكلمين فكانه قال كون التوقف على شرط لازما لحدوث الفعل المطلق
لما مر ان الاثر الخ اليه ولان هذا الحدوث على التقدير الايجاب بالمعنى المذكور محال
والمحال جاز ان يستلزم المحال انما الحكم بتوقف الحدوث على شرط لئلا يلزم التخلف
او الترجيح بلا مرجح فاذا كان هذا الحدوث محالا جاز ان يستلزم محالا آخر والثاني
على تقدير عدم العاطف على ما في اكثر النسخ وجه كما مر ان الاثر الخ اليه اشارة الى
على قوله قبيل ذلك اي نتيجة قدم الفعل المطلق بغير قدم مر ان الاثر الى الى ان المراد
حدوث الفعل المطلق وقوله بمحاليته سند للمنع كما ذكرنا وفي وجود العاطف يكون
المنع مستندا بسندين وعلى عدمه بسند واحد واما كون ذلك التوقف مستلزما
للتوقف على نفسه فتقريره ان يقال المراد بالفعل المطلق في القول الآتي
يطلق عليه الفعل اعني فردا ما وفي هذا القول مجموع الافراد لان الفعل المطلق
ههنا منفرد والنفرادا ورد على الفرد المنتشر الذي هو مع النكرة يفيد العموم
لان معنى الاستدلال هو ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان يكون فعل ما قديما
والا فان لم يكن فعل ما قديما يكون كل فعل حادثا فيلزم توقف هذا الحدوث
اعني حدوث المجموع على شرط حادث فذلك الشرط لكونه فرد الفعل المطلق يجب
ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون مقدما عليه فيجب تقدمه على
نفسه ايضا كما ذكر هذا في تقرير الاثير هذا آخر ما اثبته وقال المحقق الفخري في حاشية

كلام

[illegible]

اقول حاصل ما ذكره في معنى الجملة الاولى هو ان امكان حدوث فعل المطلق علة لعدم التوقف على الشرط اذ لا معنى لتوقف الفعل المطلق على الشرط كما لا يخفى
وتحقق التوقف موقوف على رفع عدم التوقف والا لزم اجتماع المتنافيين اعني التوقف وعدم التوقف فانتفاء عدم التوقف ونفيه موقوف على انتفاء علته
اعني امكان حدوث فعل المطلق والا لزم تحقق العلة بدون معلولها فتحقق التوقف موقوف على انتفاء امكان حدوث الفعل المطلق [illegible]
[illegible]

كلام لبعض الاعلام بعد التمحيص ان حدوث الفعل المطلق على التقدير الايجاب بالمعنى
المذكور محال بلا شبهة وكون المحال مستلزما لما هو التوقف على الشرط فيما نحن فيه مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه والتوقف على الشرط مع اقول لعل المحقق جعل قول المحشي بمحاليته
جزء ذلك التوقف على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وجعل قوله وايضا سند الآخر
مستلزم وحاصله الاعتراض على الشارح بان الحكم بكون حدوث الحادث موقوفا
على الشرط الحادث انما يصح كلية اذا كان كل حادث في الواقع فردا من افراد
الفعل المطلق ولم يكن في الجملة الحادث حادث هو الفعل المطلق اذ على تقدير كون
الحادث هو الفعل المطلق فظاهر انه لا يصح توقفه على شرط حادث اذ لا شيء بعد الفعل
المطلق لكن اي حادث الاول فرض في الدليل هو الفعل المطلق الذي هو محال على التقدير
الايجاب بالمعنى المذكور فحدوثه فرضا لا يتوقف على الشرط هذا معنى الجملة
الاولى ومعنى الجملة الثانية دفع دخل على ما ذكر لعل لو قيل حدوث الفعل المطلق
وان كان محالا لكن لما فرضنا وقوعه صح توقفه على الشرط لجواز استلزام
المحال المحال قلنا يلزم تقدم الشيء على نفسه لا الشرط على ما هو مدعى الشارح ولا
يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد في العالم حادثا التوقف على
حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى التقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم
التوقف على الشرط مما لا يصير المنع ايضا وغاية ما لزم في استلزام المحال المحال
ههنا هو كون فرد في العالم متقدما على الآخر لا تقدم الشيء على نفسه انتهى اقول
وانت قد عرفت ما فيه فلا تغفل لا حاجة الى هذا التقييد

[illegible]

كان الشيخ حمل الايجاب على معنى وجوب الفعل عنه تعالى بعد تتميم العلم والارادة وبالجملة
جميع ما يتوقف عليه الايجاد ولهذا احتاج في نفيه الى هذا الاستدلال فتقريره انه
الايجاب بهذا المعنى يتصور كونه تاما وغير تام ضرورة ان الفاعل المستجمع لشرائط
التاثير موجب تام وبدونه غير موجب تام وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف
على شرط كان الفاعل مستقلا في الايجاد فاما ان اقتضى وجوده وح فرض
حدوثه انما هو فرض التخلف عن الموجب التام وهو محال بالضرورة واما اذا توقف
حدوثه على شرط حادث فتخلفه عن الفاعل ليس تخلفا عن الموجب التام فلمن يحج
وح يحتاج الى هذا التقييد ليتم الكلام واما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته تعم
بايجاد العالم في الازل فلا يتصور كونه تاما وغير تام كما لا يخفى فهذا الكلام من
المحشي ان كان ايرادا على الشيخ كما هو الظاهر فهو غير وارد عليه بناء على ما بين كلامه
عليه وان كان تحقيقا فلا حاجة له اذ على تقدير حمل الايجاب على المعنى الثاني
لا حاجة الى هذا الاستدلال اصلا فالاستدلال على هذا التقدير مستدرك فضلا
عن تقييد الموجب الواقع فيه بالتام ويلزم التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور
اعني بالمعنى الثاني اذ لا يتصحح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام لصح
فتامل قلنا لا توضيح فيه لانه قال المحقق الفخري فيه بحث اذ المتبادر
من الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا
الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك لان العلم بالمصلحة اذا كان عين ذات
الفاعل يصدق ان ذاته كافية من غير احتياج الى امر زائد فيلزم الاشتراك لكن

يرد عليه

يرد عليه ان المتبادر من قوله احدهما معتبر عند الحكماء والاخر عند المصنف ان
الموجب المعتبر عند الحكماء هو بالمعنى الثاني فان المعنى الاول عند المصنف والحكيم
واحد وليس الموجب بهذا المعنى موجبين ليتصور كون احدهما معتبرا عند المصنف و
الاخر عند الحكماء مع ان ليس الموجب التام مشتركا بين هذين الموجبين اعني الموجب
بالمعنى الاول المعتبر عند المصنف وبالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء لان الموجب بالمعنى
الثاني لا يتصور تاما وغير تام كما عرفت فتامل وايضا التخلف عن الموجب
التام انه قال المحقق الفخري هذا لا يدفع كون القيد المذكور للتوضيح بل هو
يشعر لاستلزامه اللازم وجوابه ان قوله يلزم قدم بين وما ذكره بقوله اذ لو كان
حادثا الخ تنبيه كان الشيخ الى الف ضمير سابق بقوله لزم قدم العالم لا يجب
بين لا حاجة له الى التنبيه انتهى اقول ليس غرض المحشي الابيان فساد هذا التنبيه
وانه لا يصلح للتنبيه لا غير فتدبر وايضا ذلك التخلف الذي يعني انه كان
المفروض حدوث الاثر المطلق على تقدير الايجاب في الازل فالتخلف لازم
سواء توقف على شرط ام لا اذ الشروط وان كانت غير متناهية يلزم
حدوثها بالنوع ليصدق الاثر المطلق عليه فيلزم التخلف لا محالة وفيه
نظر اذ مع انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا وان كان
بالنوع بل ذلك مما لا سبيل اليه عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير
التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم التخلف وذلك غير ما ادعاه
فتامل وايضا قد عرفت انه بنى الاستدلال على فرض الايجاب في الازل

ليس

بين على الايجاب مطلقا فلا تغفل   متعاقبة او مجتمعة   اراد بالاول
المعدات وبالثاني الشروط واطلاق الشروط على المعد تجوز وقول المحقق
في تفسير قوله متعاقبة اي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب شرط سواء
بقي الاول اولا كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز ايضا
يظهر معنى الاجتماع يدل صريحا على ان التعاقب يكون في الشروط ايضا فهذا يدل
بطلا اذ الحادث يحتاج الى شرط حادث معه او الى معد حادث قبله ولا
يجوز ان يحتاج الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا لزم التخلف
وهي صغرى ان الحادث اذا احتاج الى امر سابق عليه بالزمان يجب ان يكون ذلك
الامر معدا له ينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان يكون شرطا له باقيا معه لان السر
في ذلك ان المعد ما يكون بعدمه مرجحا للمعلول والشرط ما يكون بوجوده مرجحا له
فلو كان المرجح لحدوث المعلول سابقا عليه بالزمان يجب ان ينعدم عند حدوث
المعلول ليكون بعدمه مرجحا فلو كان شرطا له كان بوجوده مرجحا له فلو كان قبله بالزمان
فيلزم التخلف لا محالة فتفطن   ولا يخفى عليك انه على هذا اراد المحقق الفخري بهذا
اذا كان الاجتماع وللاجتماع احتمال اخر ينبهناك عليه اقول قوله ينبهناك
عليه اشارة الى ما نقلنا عنه قبيل هذا وهذا الكلام يشعر بكون الاجتماع في الان
صحيح وهو باطل اذ الكلام في الشروط الحادثة وكلام المحشي لا يتوقف على الاجتماع
في الان بل اذا كان الاجتماع مع المعلول يلزم التخلف ايضا لا تخلف المعلول بل وقطع
تخلف مجموع المعلول الشروط الحادثة مجتمعة معه فتأمل   الكلام في اثبات

حدوث

وحاصله انه اذا لم يثبت وجود الصانع وقدرته وحكمته كيف يحصل بمجرد ظهور المعجزة العلم العادي لكن
ما يقوله في انه يجوز ان يكون ما يظهر على يد مدعي النبوة من قبل نفسه فلا يثبت وجود صانع او يكون صانع غير
حكيم وغير قادر فيظهر المعجزة على يد الكاذب لعدم حكمته او لعدم قدرته فلا يثبت بالمعجزة شيء الا بعد
العلم بوجود الصانع وقدرته وحكمته من غير طريق المعجزة لئلا يتحقق الدور

حدوث انه يعني ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل
العقلي بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت
بالاجماع والحديث اللذين هما المعتمد فيما لا سبيل للعقل اليه فالقول باحتمال
كون بعض ما سوى الله قديما وواسطة في الايجاد بين الله وبين ساير ما سواه
غير معقول اي غير ثابت بالدليل العقلي وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا
كان مخالفا للاجماع والحديث فهو باطل لا يلتفت الى تجويز الباطل على قدر
وقد يقال ان اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف
حجيتهما على اثبات النبوة المتوقف على قدرة الواجب تعالى والا لكان لا يقدر
على عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب ويجاب بان اثبات النبوة لا يتوقف
على القدرة بمعنى وقوع الفعل او الترك بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل فان عند الحكماء ايضا يكون افعاله مشتملة على حكم ومصالح فلا يجوز عليه
اظهار المعجزة على يد الكاذب وبانه بمجرد حدوث المعجزة يحصل العلم العادي بصدق
صاحبها فيحصل العلم لكثير مما اخبر به حتى بوجود الواجب وفي هذا تأمل   و
يمكن الدليل العقلي فانه لم يثبت دليل على ان الممكن لا يوجد جوهرا بل انما ثبت
ان الجسم لا يوجد جسما لانه محتاج الى الوضع لا باعتبار ذاته فلا يمكن ان لا يوجد
شيئا باعتبار ذاته لان الاثر لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفاعلي في محله
ليظهر ما نقل عن بعضهم لا ينكر على ذلك كيف والحكماء كلهم قائلون بانه
بالوسائط مع انهم مصرحون بان لا مؤثر في الوجود الا الله فهو كلامهم ان الايجاد

بالحقيقة ليس الا من الله تعالى وما يصدر عن غيره انما يصدر عن ذلك الغير في الجهة
المستندة اليه تعالى لا في جهة ذلك الغير وهي ضرورة ان كل ممكن زوج تركيبي مشتمل
على ما بالقوة ولو بحسب الذات فقط وهو الذي له في جهة ذاته وعلى ما بالفعل
وهو الذي في جهة مبدئه الحقيقي فما يصدر عنه انما يصدر عن الجهة التي له في
جهة المبدأ لا في الجهة التي له في ذاته فان ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة
فلو صدر عنه من هذه الجهة شيء يلزم كون العدم والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية
واين هذا مما صرح المحشي من ان هذا الدليل لا يختص بامتناع صدور الجواهر
الاعراض المفارقة عن الممكن كما صرح به بعضهم وللاعراض المقارنة ليضا كما
لا يخفى وايضا مدلول كلام التحصيل ان ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون مفيدا
للوجود لا انه لا يمكن ان يكون واسطة في الايجاد وايضا يرد عليه ما اورده المحقق
المحشي من انه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع
ستمنع الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كذلك لا نقرر عندهم من انه ليس بحالة منتظرة
وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد
ملاحظة ذات الممكن ستمنع الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي بسبب العقل ذات
الممكن اليه ولا الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة
الوجود وكان لي بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى
فتدبر وتدقق واجاب عنه هذا خاتم الحكماء والمجتهدين على ما يكون ما بالفرق بين قولنا
معنى ما بالقوة على التنكير وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد في الاول

هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصفة ما له بالقوة وهذا لا يكون الا في
المادي لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد في الثاني ان يكون
الذات والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات
والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل
هو الثاني واقول لكن هذا لا يدفع ما اشرنا اليه اولا فان كون الممكن باعتبار
ذاته غير ممكن ان يوجد شيئا لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار وجوده
الفائض عن علته وما اشرنا اليه ثانيا فان انما ينفي كون الممكن مستقلا في التأثير
ولا ينافي كونه واسطة فتأمل ثم اقول يمكن ان يليق بمعنى قول المصنف والواسطة غير معقولة
هو ان استناد صدور العالم الحادث الى الواسطة القديمة انما يصح بارادة مفوضة
اليها ممتنع لذاتها بل ممتنع الى الواجب الموجب بالفرض باستحالة صدوره
عنها لا محالة والتفويض والاستقلال بالتأثير في الممكن بالاثر غير معقول وطرد
هذا التوجيه وجيه ويمكن بعيدا ان يكون هذا هو مراد المحشي فتأمل وقد يوجه
قول المصنف بتوجيهات منها انه رحمه الله تعالى قد يقال ان الواجب واسطة بين الموجب والمختار
لان المراد بالايجاب هو ما نعلمه في الحيوان مثلا وهو ايضا منتف عنه تعالى لكون
اختيار الحيوان ممكنا واختياره تعالى يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب
الذي نفهمه وبين المختار الذي نفهمه وحاصل مقصوده انه لا معنى للواسطة بين الموجب
والمختار اذ المختار ما يكون فعله باختياره سواء كان اختياره واجبا او
ممكنا الا ترى ان سائر صفاته تعالى ليست كصفاتنا ولا يلزم منه ثبوت الواسطة

فلك الاختيار ايضا ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث العالم انتفى
الايجاب ولما انتفى الايجاب ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار
فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر وذلك لان موجد الشيء لا ان يمكن تخلف
اثره عنه وهو المختار اولا وهو الموجب ولا واسطة بين النفي والايجاب ومنها
انه انما يلزم ما يلزم الاشعري القائلين بان القدرة زائدة على الذات
فانها ح لا يكون مستندا الا الى الذات بل الى الذات لا بالقدرة بل بالايجاب
فيلزم كون الواجب موجبا في البعض وهو صفة القدرة ومختارا في البعض وهو
غيرها من الصفات والافعال فيلزم الواسطة التي نفوها وهي غير معقولة لما تحقق
من ان صفاته تعالى عين ذاته فان قيل اذا كان الارادة والعلم ازليين
قلت هذا الاعتراض لا يختص بما اذا كان العلم والارادة غير زائدين اذ على تقدير
زيادتهما على الذات كما هو مذهب الاشعري ايضا يمتنع انفكاكهما عن الذات
عن المراد لكون المراد لازما للارادة والارادة لكونها قديمة لازمة للذات
قلت للقائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول بالايجاب
بل هو يقول ان المختار يختار احد طرفي مقدوريه بارادته في اي وقت
فعلها وان كانت الارادة لازمة للذات الا ان المراد ليس لازما للارادة
فتأمل التحقيق هذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار اقول يمكن
ان يقال فلا تشنيع لهم على الحكماء في القول بالايجاب فانهم يقولون ان فعل
العالم وتركه صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله واجب باعتبار الارادة و

وجوب

بعد ان النزاع في الوجوب والاختيار ليس راجعا الى النزاع في القدم والحدوث كما قاله المحشي
بل لما عرفت ان القول بالاختيار الذي ينبغي ان يكون مرادهم يمكن اجتماعه مع القول بالقدم
من غير ان النزاع يرجع الى النزاع في ثبوت الشيء بالمحل بوجه فعلى هذا لا يخفى ان الحق ان يكون هذا النزاع
بين الاشعري الذي لا يقول بالايجاب اصلا وبين الحكيم فتأمل فانه مستقيم

ووجوب الفعل بعد اعتبار الارادة لا ينافي مقدوريته بالنظر الى نفس القدرة وحدها
سواء كان الفعل قديما او حادثا واي صدق القول بالايجاب لا ينافي القدرة
على التحقيق سواء كان الايجاب دائما او لا لان القدرة على المعنى الذي ينبغي ان
يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا يجتمع مع القول
بالايجاب مطلقا سواء كان دائما او لا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل
في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما
هو مقابل للفعل وحدة الزمان معتبرة في التقابل فالترك الذي نفرض في زمان الفعل
هو المقابل للفعل لا الترك الذي نفرض قبله لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا
وجب في وقت ما لا يمكن ان يكون فاعله بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك
في ذلك الوقت فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا الاشعري فقط اذ عنده يجوز
ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار ولو كان
العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع في الوجوب والاختيار لا الى النزاع في حدوث
الاثر وقدمه فيكون ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري فاحفظ
بذلك فان قلت وجوب الفعل في وقت باعتبار الارادة فلا ينافي امكان تركه في ذلك
الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكره المحشي قلت نعم لكن امكانه ذاتيا لا
امكانا وقوعيا والاشعري يقول بامكان الفعل وتركه في ذلك الوقت امكانا وقوعيا
فتأمل لقائل ان يقول هذا الايراد بعينه هو الذي ذكر انفا بقوله فان قيل
اذا كان الارادة والعلم بل صح غير زائدين الى اخره فتأمل فكيف حكم
فيلزم التكرار

بانفكاك الارادة الوجبة قد عرفت انه لا دخل في ذلك لكون الارادة غير ازلية
بل منشاءه هو كون الارادة قديمة سواء كانت ذاتية او لا مع فرض وجوب الاثر
الا ان الحق انه بناء على الارادة لما لم يكن قائلا بوجوب الاثر الا ان الفاعل
لم يرد عليه ذلك وما اجاب في السؤال المذكور وسنذكره في الفرع الاتية
يدفع هذا الاشكال ولعل قوله فلا يتوجه اشارة الى هذا فانه كان ينبغي للشارح
ايراد ما يدفع هذا الاشكال وان ما ذكره لا يدفعه اصلا فيجب طرحه خلف فافهم
فتأمل   قلت تخلف المعلول عن العلة التامة انما هو بحيث يكون زمان العلة
متصلا بزمان المعلول وتحقيق ذلك ان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث الا ان
بذاته فقط ولا بانضمام ما هو شرط الوجود لذلك الحادث فقط بل لا بد هناك
من علة معدة ليتم عليته لذلك الحادث بما هو علة له والمعد يعتبر فيه كونه
منقضيا بحسب الزمان فالعلة التامة للحادث انما يجب وجودها بما هي علة تامة
له قبل زمان ذلك الحادث ولكن بحيث يتصل زمانها بزمانه فان قلت الممكن
ان العلة التامة يجب وجودها مع المعلول بحسب الزمان وقبله بحسب الذات وايضا الممكن
يحتاج الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث والعلة المبقية يجب كونها مع
المعلول بحسب الزمان قلت فان اريد العلة المفيدة لاصل الوجود والبقاء الان ان
علة الحدوث والمعد المذكور انما هو معد لابتداء الافادة لا لاصل الافادة فقد علة
التامة من حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود يجب تقدمها على المعلول فهو
متقدم على اول زمان وجود المعلول من حيث هي محدثة وتتقدم معه في الزمان من حيث هي
مبقية

مبقية فان قلت العلة المعدة لما لم يكن لها دخل في وجود المعلول وعدمها يقارن الوجود
لا سابق عليه قلت هي ما الوجوده وعدمه كليهما مدخلية في وجود المعلول فالعلة مع
وجود المعد سابقة على المعلول ومع عدمه مقارنة له فافهم   فان التمكن على الفعل انما
رد هذا الشارح المحقق الفوري بانه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء والمتكلمون بان التمكن
في الفعل ينافيه الا ان الترك وجب حال العدم لكن يمكن اختيار الشق الاول
باعتبار ان الفعل واجب حال الوجود التمكن في الترك يكون سابقا على حال الوجود
فلا ينافي الوجوب في الحال   قد عرفت ان القدرة التي ينبغي ان يكون النزاع فيها
هي التمكن في الفعل وتركه المقابل له والعدم في الحال ليس مقابلا للوجود في المستقبل
فلا تحقق القدرة بالمعنى المقصود والدليل على ان القدرة المتنازع فيها هي التي ذكرناه انه
لا شك ان المتكلمين انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل عن الفاعل بحيث
لا يمكن من امساك نفسه عنه نقص في حقه تعالى فيجب تنزيه الله تعالى عنه فالقدرة التي لا يلائم
غرضهم هي القدرة التي بها يتمكن الفاعل في حال الترك حين الفعل وفي الفعل حين الترك كما هو
مذهب الاشعري وان القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت وجوب الفعل في وقت
اخر فلا يلائم مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة لا يتمكن من امساك نفسه عن الترك في حال
الترك وعن الفعل في حال الفعل وهذا المقدار اشد في منافاة الايجاب المنفرد بذلك
عدم تمكن الفاعل من امساك نفسه عن احد طرفي المقدور وهذا عن كلا طرفيه فتدبر
وبهذا العلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد ولا يخفى ان جواب
المحشي ليس جوابا عن كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك

قوله فتدبر كانه اشارة الى ان جواب المحشى ليس جوابا للسؤال فان بناء السؤال على القدرة بالنسبة الى
الطرفين معا كما لا يخفى على المتامل في كلام الشارح وبناء جواب المحشى على القدرة بالنسبة الى احد
الطرفين فقط وايضا في الجواب الذى اورده المحشى والذى كان حقا في الجواب الا انه ليس اختيار احد
شقى الترديد فان القدرة بالنسبة الى الطرفين معا لا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات فان ارتفاع النقيضين

الاخر فيات عليه فان حاصله ان القدرة ان كانت قدرته على الوجود او قدرة على العدم
فان كان قدرته على الوجود نختار انها مستحقة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن
من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة على العدم نختار انها مستحقة حال الوجود
لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين
فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال
يكون خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما
معا هناك فتدبر فيعود السؤال على التقديرين قال المحقق الفخرى عود السؤال
على التقديرين ثم اذ لنا ان نختار وجود الفعل في ثاني الحال فالتمكن من العدم في
الحال ومن الوجود في ثاني الحال فيتحقق بلا شبهة اقول قد عرفت ما فيه فالحق في الجواب
النقض على الحكيم ليس بمفيد اذ قد عرفت ما ذكره المحشى سابقا ما اورده الفخرى هناك من انه لا ينافي الايجاب المذكور
فمذهب الاشعرى الا انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل ان يمكن
ان يقال بناء مذهب الاشعرية على ان افعال غير الله تعالى واقعة باختياره تعالى لا اختيار
لغيره فيها والفرق بين فعل المختار وفعل المضطر كما ان الله تعالى يخلق في الاول
قدرة غير مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا وفي الثاني لا يخلق قدرة تعالى انه
اصلا وبناء مذهب المعتزلة على ان افعال غيره تعالى من المختارين واقعة باختيارهم
بان جعلهم الله مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم عند تعلق ارادتهم بها
فيقول الاشعرى ان القدرة مع الفعل اى معيته بالذات كمعلول علته وح
وقول المعتزلة انها قبله اى قبليته بالذات كتقدم العلة على المعلول وعلى هذا لا يكون

النزاع

النزاع في كون القدرة قبل الفعل او معه لفظيا على ما زعمه المحشى فانه ان اريد بالقدرة
القدرة التى هى مبدأ التاثير لم يكن للترديد جميع هذا الشقوق انما يصح على
مذهب المعتزلة القائلين بكون قدرة غيره تعالى مؤثرة في افعالهم دون مذهب
الاشعرية فانهم لا يقولون بتاثير قدرة غير الله تعالى في افعالهم فلا يكون قدرتهم
مبدأ للتاثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع بينهم كما عرفت الشامل ان عموم علم
القدرة اى المقدورية لا القادرية فان الامكان علة الاولى لا الثانية فعموم
العلة اى الامكان يدل على عموم المقدورية اولا وبالذات وعلى عموم القادرية
القادرية ثانيا وبالعرض لان عموم المقدورية يستلزم عموم القادرية فتدبر
الشامل قدرة الله تعالى لجميع الممكنات قال المحقق الفخرى وهذا اصل عظيم
خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلين بانه واحد حقيقى لا يصدر عنه
بلا واسطة الا واحد هكذا في المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بالايجاب
الوجب فلا يكون قادرا فهم يقولون اصل القدرة لا بمجرد عمومها الثانى المنجمون
ومنهم الابعاثية القائلين بان الكواكب بحركاتها مؤثرات في الحوادث
السفلية والتغيرات الواقعة في جوف الفلك في اختلاف الفصول الاربعة و
تاثير الطبايع في المواليد وانت خبير بان هذا في متفرعات الايجاب الوجب
وانه لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما مر في مباحث الجواهر المجردة الثالث
الثنوية ومنهم المجوس القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام و
متابعوه حيث ذهبوا كما في المواقف الى انه تعالى لا يقدر على القبيح وما نقر

عنه في بعض الكتب انه قال ان الله تعالى لا يفعل القبيح فبينهما فرق بين وذلك انه تعالى
اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء بالمعنى المذكور يقتضي صحة صدور
ذلك الشيء في وقت وصحة عدم صدوره في وقت لكن ابي سهل ابو القاسم البلخي
ومتابعوه حيث قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد السادس الجبائية حيث
قالوا لا يقدر على عين فعل العبد وتفصيل دلائلهم وما يتوجه عليها مذكور في شرح
المواقف وغيره واثبات عموم قدرته يبطل المذاهب المذكورة انتهى كلام المحقق
الحق ان احدا من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى على جميع الممكنات مطلقا على التحقيق
بل ارادوا باجمعهم تنزيه الله تعالى وتقديسه فنفوا صدور ما يحيله العقل على زعمهم
عنه تعالى كصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بلا ترتيب عند الحكماء وصدور الشر عند
الثنوية وصدور القبيح مطلقا عند النظام وقس على هذا بمعنى ان صدور تلك الاشياء
وان كان ممكنا عنه تعالى بالنظر الى قدرته التامة لكن بالنظر الى وحدته الحقيقية او
او حكمته وارادته ومشيته يمتنع ان يصدر عنه تعالى شيء منها وانما قال هذا المحقق مع
ان الحكماء ينفون اصل القدرة لا عمومها فليس كذلك اذ قد عرفت ان الايجاب
الذي يقول به الحكماء لا ينفي فان ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار الارادة لا مع
قطع النظر عنها كما هو عند المتكلم والايجاب بالارادة لو كان ينفي القدرة لزم
مثل ذلك على المتكلم وسائر المتعرضة ايضا والفرق بقدم الاثر وحدوثه لا دخل
له في ذلك كما عرفته غير مرة فتذكر اقول لا خفاء في ان امكان الصدور عن
الغير بالارادة والفرق بالاجمال والتفصيل في المراد بالعلية ههنا ينبغي ان يكون
علة

عليه اي الحكم كما يقال ان علة الانسانية ليست كونه حيوانا مطلقا فتدبر لكن ما له امكان
الصدور عن الغير له امكان الصدور لان تقرير هذا الدليل على محاذاة ما ذكره
الناطق كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن
الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور له امكان
الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا وكل ما
امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الوجوب بالارادة سواء
كان بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاشياء الى الواجب تعالى ثبت قدرته
ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة مطلقا ويمكن اختصاره بان
يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة وكل ما له امكان الصدور
عن الغير بالضرورة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة كما ذكرنا فيحصل النتيجة
وانما حملنا كلامه على قياسين لما قوله بالارادة اذ لو لم تعتبر هذه الاوسط لزم
الا انه ذو اوعدم تكرر الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم في الدليل كون ما له امكان
الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر عن النار مثلا متعلق القدرة نعم
فتدبر قال المحقق الفخري لاحد ان يمنع هذه الكلية مستندا بالقول النجح او بقول
المنسوب الى النظام اقول اذا اريد بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون
بواسطة او بلا واسطة فلا يرد قول النجح وقوله كما في القول بتاثير ما لغير الواجب
اذ ما ينتهي اليه سلسلة المؤثرات هو الله تعالى لعدم تعدد الواجب وان القبيح
والشر فمقدور بالعرض لا بالذات كما سيجيء فصدور الايجاب بالغير

للمذكور سابقا اى بعض قدم الاثر وذلك بناء على ما تقرر عندهم من امتناع كون القديم
اثر القادر بل اثر المطلق لاشعار لفظ التأثير والايجاد والفعل والانشاء وذلك بالسبق
العدم بحسب التعارف في اللغة وهو بعيد عن التحقيق كما مر في الاول ان قيل لما كان الامكان
علة الاحتياج الى المؤثر دون مؤثر سواء كان موجبا او قادرا ينتهى الى المؤثر القادر بتبعه
كون الامكان علة الاحتياج الى المؤثر القادر في الجملة   لما كان مقدور المقدور
للشيء مقدورا له الخ   المحقق الفخرى في جواز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية
بالنسبة الى بعض القادرين له ان يمنع كون مقدور المقدور للشيء مقدورا له بلا
واسطة مستندا بما ذكر وان اريد ان المقدور للشيء مقدور له اعم من ان يكون
بواسطة او بدونها ثم ولا يثبت شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة وهو
المدعى نعم يثبت بما ذكر شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة اقول بل انما
المدعى شمول قدرته لجميع المقدورات مطلقا سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان
من قال بالوسائط لم يقل بانها مستقلة في الايجاد بل الوسائط انما هى ادوات
والآت واسباب ووسائل لبعض الافعال بل افعال الله تعالى كما ان لك
فانه بعضها سبب لبعض فمن اراد ان يفعل فعلا له اسباب وادوات فلا بد ان
يحصل تلك الاسباب اولا فيفعل ذلك الفعل بتلك الاسباب فليس لاحد ان
يقول ان ذلك الفعل ليس مقدورا لذلك الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب
نعم لو لم يكن تلك الاسباب مقدورة له يصح ذلك لكن الله تعالى ليس كذلك بل الكل
بفعله تعالى فعلا بالاسباب مخلوقة له تعالى لم يقدح ذلك في كون الفعل مقدورا له تعالى

وفى ان

وفى ان معنى حركات العباد مثلا مقدورة له تعالى ليس انه يمكن صدور تلك الحركات
من الله تعالى بلا واسطة كيف والحركة لا بد لها من متحرك ومحرك قريب مباشر للتحريك
ومسافة يقع فيها تلك الحركة واعضاء وجوارح فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن
هو منزه عن اشباه ذلك والحق ان صدور تلك الحركة مقدور له تعالى بان يخلق لها
اسبابا وادوات يحصل بسببها تلك الحركة فالقول ببعض الوسائط في ضروريات تنزيهه
وتقديسه والحكماء القائلون بالوسائط في الايجاد كالجواهر المجردة والعقول الفعالة
والنفوس المدبرة قد جعلوا تلك الوسائط بالنسبة الى كليات العالم كتلك الاسباب
الجزئية بالنسبة الى تلك الحركة الجزئية مثلا فليس في العالم موجود ولا في البقعة
الامكان ممكن الا وهو مقدور له تعالى عندهم البتة هكذا ينبغي ان يفهم فالحق
ان النزاع لفظى مما لا ينبغي ان يقع الا للاشعرى الذي لا يقول بارتباط العقلاء و
التسبب الايجادى اصلا لا تأثير لغيره   المعتزلة لا ينفون امكان تعلق قدرته
الواجب تعالى بافعال العباد   المحقق الفخرى محصل السند ان خلق الاجسام
مقدور لكونه مقدورا للبارى تعالى مع انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد
افعال عند المعتزلة فبعض المقدورات وهو خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة
الى الله تعالى ليس له تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد ليس مقصد الشارح في المنع المذكور
ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة الى العباد وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة
اليه تعالى حتى تلزم ان المعتزلة لم ينفوا ذلك   هذا لا يوجب تجويز عدم
صدور ممكن عن الواجب بخلاف كثير في الشرح الذى وقعت الينا نفى كونه استعداد

المائة شرط الحدوث والممكن لا يوجب تجوز علامه امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة
الى فصل القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لان
المشية عندهم لا يتعلق بما لم يسبقه المائة لحدوثه لاستلزام الترجيح بلا مرجح مسلم
لكن لو تعلقت لكان صادرا عنه نعم لا محة هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا لا يوجب
تجويز صدور ممكن عن غير الواجب ولهذا اعترض المحقق الفخري عليه بانه اذا كانت المادة
مستقلة الحدوث ممكن دون اخر لم يكن نسبة الذات على السواء الى جميع الممكنات
على الثنوية وهذا نقيض الثاني لانه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب الشر
اعظمها الثنوية في الملل والنحل هم اصحاب الاثنين الازليين يزعمون ان النور
والظلمة ازليان قديمان بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب
حدوثه وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم والازلية واختلافهما في الجوهر والطبع
والفعل والاجناس والابدان والارواح ومن ذلك المانوية اصحاب ماني بن
فاتك الحكيم الذي قد ظهر في زمان شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور
وذلك بعد عيسى ع اخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح
ولا يقول بنبوة موسى ع حكى محمد بن هرون المعروف بابي عيسى الوراق وكان في
الاصل مجوسيا عارفا بمذاهب القوم ان الحكيم ماني زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين
قديمين احدهما نور والاخر ظلمة وانهما ازليان لم يزالا ولن يزالا وانكر وجود شيء
لا من اصل قديم وزعم انهما لم يزالا قويين حساسين دراكين سميعين
بصيرين ومنهم الديصانية اصحاب ديصان اثبتوا الاصلين نورا وظلاما
از الملل والنحل

فالنور

فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا
ان الله تعالى عند ش خير محض فلا يمكن ان اه اعلم ان الخير هو الوجود والشر هو العدم
فكل ما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه فلا شرية فيه اصلا كواجب الوجود
ولذلك قالوا انه خير محض لانه الخير محض والخير المحض لا يكون الا خيرا محضا لان الخير
المحض هو الوجود المحض والوجود لا يصدر منه العدم فلو صدر من الخير المحض شر
يلزم ان يصدر من الوجود المحض العدم وكل ما فيه خير وشر فالخير فيه لا محالة راجع
الى الوجود والشر الى العدم هذا في الخير والشر الحقيقيين واما الاضافيان فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي
كوجود النار بالنسبة الى الثوب مثلا ومصادفة القاطع للعضو المقطوع وقد يوصف العدم
بالخير الاضافي كعدمها وجوده شر اضافي بالنسبة الى ما هو شر له فان الشرور الذاتية
اعني الاعدام بما هي اعدام يستحيل ان يصدر عن الوجود او عن الموجود بما هو موجود
بل علتها عدم الوجود فلا يستدعي مبدا مؤثرا موجودا واما الشرور العرضية
وان استدعت علة موجودة لكن هذا الاستدعاء انما هو من حيث كونها موجودة
لا من حيث كونها شرورا اذ من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة عن المبدا
الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون شيء واحد خيرا وشرا ولا
يكون الشر صادرا عن الخير المحض بالذات وهو الخير بالعرض ولا استحالة فيه
الاشياء على خمسة احتمالات لا شبهة ان اول الاقسام لا يمكن وجوده اذ الوجود
خير محض والاول وجود القسم الثاني اذ الواجب هو عين الوجود وهو خير محض
ولا عدم فيه بوجه من الوجوه ومناط الشر هو العدم ووجود القسم الثالث و

واى من خلاف مقتضى الحكمة فليس بموجود والقسم الرابع موجود اذ الشر الذى
فيه قليل بالنسبة الى الخير الذى فيه وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا
ينبغى وقوعه من الحكيم هذا غاية ما هو المشهور وانت على التحقيق الذى ذكرنا فى الشر واقع
فى القضاء الالهى بالعرض لا بالذات يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدأ للاشياء
خيرية بها غالبة هذا لا بد فيه الشبهة اذ حاصلها ان الله صرف الوجود ومحض
الخيرية فيمتنع ان يصير مبدأ للشر سواء كان قليلا او كثيرا اذ الشر الاعدام وما
تابع له وراجع اليه فكيف يمكن ان يحصل العدم عما هو وجود محض لا اعدام فيه بوجه
من الوجوه وان ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فمغالطة لان صدور
الخير الكثير المشتمل على الشر وان كان قليلا لاستناع صدوره عما هو محض الخير و
صرف الوجود ممتنع فترك ذلك الخير ليس شرا بل هو خير لما عرفت فالوجه فى دفع
الشبهة ما حققناه وقد نقل عن ارسطو ظن انه نقل عن ارسطاطاليس
ذكره بدل ما حققناه انتهى وكانهم ارادوا بمعرفة شيخ الاشراق فى
حكمة الاشراق بهذه العبارة وكلمات الاولين مرموزة وما رد عليهم وان
كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى
هذا ابتنى قاعدة الاشراق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل
جاماسب وفرشاوشتر وبوزرجمهر ومن قبلهم قد فرشها ابن وعلى الرمز
يبتنى قاعدة اهل الاشراق وحكماء الفرس القائلون باصلين احدهما نور
والاخر ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب

والظلمة قائم مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة
لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء الفارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية
والمذاق البرزخى ولذا مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناولته رجال من فارس ثم قال شارح
شرح حادى هذا قاعدة الشرق فى النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بان
النور والظلمة والهيما مبدءان اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا الكفرة المشتغلون
مبدئين مؤثرين فى الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمها وكانه بلغ هذا المعنى بقوله
القدرية مجوس هذه الامة والحاصل ان اريد بيت قاعدة الالحاد التى كان
لهم الذين مجوس وواليه ينسب الثنوية القائلين بالهين احدهما اله الخير و
خالقه وهو النور والاخر اله الشر وهو الظلمة وما ادعى وزر الحق وتعدية فتى ونها
عن الوجه الحق وتعديتها التثنية الباطلة وما يفضى الى الشرك بالله كقواعد بعض
المشركين من المليين وغيرهم انتهى اقول يمكن تاويل قول المانوية والمجوس القائلين
بالمبدئين القاعلين لاحدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر ليخلصوا بحيث لا يلزم
شركهم بان مرادهم بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل الشر هو الامكان لما
قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الوجوب وان الشرور
كلها راجعة الى العدم ومنبع العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان كل من
المبدئين موجودا او مؤثرا فى الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما موجود مؤثر فى الوجودات
وهو الوجوب تعالى والاخر عدمى منشأ للاعدام وهو الامكان وغاية ما فى الباب ان
يكون اطلاق المؤثر والفاعل على العدم الذى هو الامكان على التجوز كما يقال علة العدم

علة الوجود وعلى هذا يكون يزدان اسما للوجود الواجب واهرمن اسم للامكان وهذا
تأويل لطيف لو لم يكن فيه تأويل كلام حكماء الفرس فليس بابعد منه كما لا يخفى
قال المجوس ان الجبار اهرمن ليس شريكا له اي اشد مقتا في الجبلة فوجوده يكون منبعا
للشرور ابد الآباد وعلى التأويل الذي ذكرنا لا يكون اهرمن مجعولا اصلا
اللهم الا ان يراد من قولهم جزاما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف
ويكون الصيغة للمبالغة في اصدار الخير لا في ايجادها وعلى ما قاله الشارح يكون للمبالغة
في ايجاد الخير وكذا على ما قاله المحقق الفخري وهو ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير
وبالشرير ما لا يصدر عنه الا الشر   المصنف على الله مقاصد والاحكام
التجرد له   اراد اثبات علمه تعالى بذاته واثبات علمه بما سواه فاورد ثلث
دلائل واحد منها لاثبات علمه بذاته واثنان منها لاثبات علمه بما سواه وركب
فعبر بانضمام الدليل المثبت لعلمه بذاته لكل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه
بما سواه دليلان لاثبات علمه مطلقا بذاته وبما سواه جميعا فكأنه ابتداء الخمسة
لو ورد الدليل المثبت لعلمه بذاته بين الدليلين الآخرين لا تقرير الدليل المثبت
لعلمه بذاته بين الدليلين الآخرين فيستدعي تمهيد مقدمات   الاولى ان واجب الاولى
الوجود مجرد غاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد كونه مستقلا بذاته غير متعلق الهوية
والوجود بمادة او موضوع وبالجملة بشيء يقوم به وواجب الوجود كذلك اذ هو غير
متعلق بشيء اصلا   الثانية ان كل ما هو قائم بذاته غير متعلق الهوية والوجود بشيء الثانية
آخر فهو موجود لذاته حاضر ذاته عند ذاته غير غائبة ولا منفكة ذاته عن ذاته

وهذا

وهذا ضروري   ان العلم هو حضور المعلوم بعينه او بصورته عند المجرد الموجود
بالفعل القائم بذاته والشك فيه لا يرد وشموله بان يدرك بديهة وبه ايضا ظهر ان الاختلاف
في المقدمات ظهر لك ان الله واجب الوجود لكونه مجردا غاية التجرد وكونه قائما بذاته
موجود لذاته حاضرا عند ذاته غير غائب عن ذاته ومنكشف لذاته غير محجوب عنها
عالم بذاته وذلك العلم انما هو عين ذاته فهو عالم لذاته بذاته لا بامر آخر غير ذاته
فذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول وهو المطلوب واما الدليلان المثبتان لعلمه تعالى بما سوا
فتقرير الدليل الاول منهما اعني المشار اليه بقوله والاحكام ما ذكره الشارح واما
الثاني اعني المشار اليه بقوله واستناد كل شيء اليه فاقول في تقريره لما انتهت جميع
الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء بل هو موجود لذاته
قائم بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له تعالى موجودة حاضرة عنده منكشفة
لديه غير غائبة عنه تعالى لوجوب كون موجودة مع العلة فان حصول المعلول للعلة اشد
من حصول الصورة لنا كما صرح به المحقق في شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لا محالة
اذ العلم هو كون المعلوم موجودا للامر القائم بذاته وحاضرا عنده موجودا لذاته غير
غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المطلوب فعلى هذا التقرير لا
حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضمه الى دليل آخر دال على علمه تعالى بذاته كما اشار اليه
الشارح وصرح به المحشي هو مستقل في اثبات المطلوب لا تركيب الدليلين الدالين على
علمه تعالى مطلقا فتقريرهما ان يقال انه تعالى مجرد وفاعل للافعال المتقنة المحكمة وكل
ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبافعاله اما الاولى فلانه مجرد قائم بذاته موجود لذاته

وكل شيء غيره فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولا له وكلما هو كذلك فهو عالم بذاته
وبما سواه لما عرفت ويمكن ان يجعل كل واحد من هذه الدلائل الثلث اشارة الى دليل
على علمه بذاته والعلم بما سواه بان يقال انه فاعل للافعال المحكمة المتقنة وكل من هو
كذلك فهو لا ينفك عن العلم بافعاله فاذا علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكنه
ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان
تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشيء بذاته لا يمكنه الا بحضور ذاته
ومن امكن ان يحضر ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر
كما لا يخفى على المتفطن وهكذا القول في دليل الاستناد فانه اذا استند كل شيء اليه
ومن جملة الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها واليه في الدليل الى آخره واما في
دليل التجرد فيقال انه تعالى لكونه مجردا عالم بذاته وذاته علة لما سواه ويلزم من العلم
بالعلة العلم بالمعلول وانت اذا جعلنا ما على هذا التقرير يثبت اشارة الى دلائل على علمه لا
دلائل على ذاته لاحتياج كل منها الى مقدمة خارجة كما لا يخفى وهذا اثبات اصل العلم
له تعالى بذاته وبما سواه وظهر مما ذكرنا في تقرير الادلة المثبتة لعلمه بذاته كيفية علمه
بذاته ليظهر ان علمه بذاته تعالى انما هو عين ذاته لا امر آخر زائد عليها ومما ذكرنا
في تقرير الثاني من الدليلين المركبين لاثبات علمه تعالى ظهر كيفية علمه تعالى
بما سواه ليظهر على المذهب الحق من كونه بحضور ذوات الاشياء عنده وسيأتي تحقيق
جميع ذلك ان شاء الله تعالى ثم بواسطته يدل على علمه بذاته كما قررنا فانه من علم افعاله
امكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته

غير محتاج الى الارتباط بالغير الا بالهيئة وبالصفة الزائدة كما ذهب اليه الحكماء و
المحققون من المتكلمين والمراد من الاعراض في قوله من الهيئة والاعراض الاين و
الكيف فان المجسمة ينسبونه تعالى الى الاين والصفاتية القائلون بزيادة صفاته
على ذاته ينسبونه تعالى الى الكيف فان الصفات حينئذ يكون اعراضا من مقولة الكيف
قائمة بذاته تعالى عن ذلك فاما سائر مقولات العرض ما عدا الاضافة ومتى فلم يذهب
وهم فيما بلغنا الى اثباتها له تعالى اللهم الا مقولة الجدة في بعض اقاويل الحنابلة
على ما نقل واما الاضافة فلم ينف شيء احد عنه وصفاته تعالى واما متى فلم ينف شيء لبعضهم
اكثر الناس لكن التحقيق يوجب تنزيهه تعالى عن ذلك ايضا ومن هذا الدليل
فيه هو الاشارة الى ان علمه تعالى بذاته عين علمه بافعاله اجمالا كما سيجيء في كلام المحقق
والتلويح غير مرة وعلى هذا يمكن حمل قوله والآخر عام الى آخره على شمول علمه تعالى لجميع
الموجودات بعد التقسيم يعني لا يكون هذا الدليل الاخير دليلا على اثبات علمه تعالى بل يكون
دليلا على شمول علمه فقط لكنه خلاف المتبادر ولعل هذا الكلام منه اشارة الى ان تخصيص
الدليل الاخير بكونه عاما لا وجه له فانه لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه شيء آخر من
كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم شيء آخر ليصير عاما كان الدليلان الاولان ايضا
كذلك كما عرفت فينبغي ان يجعل هذا اشارة الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين
لا الى اثبات اصل العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة اما الاول
فعلى علمه بافعاله المحكمة المتقنة فقط واما الثاني فعلى علمه بذاته فقط وهذا الاخير دليل ان
العلم الثابت له في الجملة عام اريد به جميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها بأجمعها

مستند الیه تع وهذا وان كان مرفاغی لكن الآن الدلیل قد اوجبه فتامل

ویمكن ان یثبت بهذا الدلیل علمه تع مط بان یق انه تع مبدء لجمیع الموجودات التی منها

العلم فی الجملة فهو تع عالم فی الجملة لكون الفاعل شعرف بفعله و یلزم من علمه بجمیع

علم بذاته لما مر من انه من علم شیئا یمكنه ان یعلم ذلك العلم ومن استحالة ذلك العلم یلزم تحقق

العلم بذاته ثم من علمه بذاته یلزم علمه بجمیع الموجودات لكونها معلولة له تع والعلم بالعلة

یستلزم العلم بالمع ثم باحد الوجهین المذكورین ای الوجهین المذكورین

لاول هذین الدلیلین بان یق على الوجه الاول هو فیاض بعلوم الموجودات

بذواتها فهو عالم بذاته بالضرورة و یلزم من علمه بذاته علمه بجمیع الموجودات كما عرفت

على الوجه الثانی هو فیاض للعلوم مط فهو عالم مط فیلزم من علمه مط علمه بذاته

لما مر ومن علمه بذاته علمه بجمیع الموجودات كما عرفت انما نفوا العلم التفصیلی قبل

الایجاد الاشیاء اللاولی ان یق انهم نفوا العلم بحصول الصورة فی ذاته سواء كان قبل

الایجاد او بعده كما یشعر به دلیلهم وقد یكون لظنهم ان العلم انما هو بذاته بذا وجه و الا

فكیف یظن عاقل ان العلم ما یكون قبل الایجاد و بعده لا یكون علی ولیف دلیلهم

انما یشعر باستحالة حصول الصور المتكثرة فی ذاته تعالی لا باستحالة كون العلم قبل الایجاد

فیكون الالتفات بها مستفادا من الشرع فی بعض النسخ بها على التثنیة

وفی بعضها بها على التانیث وبعض الاعاظم قد صحح النسخة الثانیة بجعل البا

للسببیة والضمیر للمعجزة ای یكون الالتفات لكون المرسل عالما حاصلا فی الشرع

بسبب المعجزة وان كان العلم بكون المرسل عالما فی سبیل العقل دلیت البا التعدیة

الآن

الآن بمعنى لان الالتفات انما یتعدی بالى ولم یذكر انه على احتمال كون البا

للصلة وبمعنى لا یكون ضمیر التانیث لما ذكر انه لا معنى لرجوعه الى المعجزة كما لا یخفى

وظن الاولى على التقدیر بهذه النسخة ان یكون البا بمعنى الى والضمیر یرجع الى صفتی

المرسل مما یتوقف علیه الارسال من وجود المرسل علمه وقدرته فان المذكور من

الشرع وان لم یكن الا العلم والقدرة الا انه لاشك فی كون وجوده ایضا بمنزلتهما

فی توقف الارسال علیه اما النسخة الاولى فالظاهر ان البا فیها بمعنى الى وضمیر

التثنیة للعلم والقدرة یعنی یكون الالتفات الى علم المرسل وقدرته مستفادا

من الشرع لا لحصول اصل العلم بهما وحینئذ ان یكون اصل النسخة الیهما وقد وقع

التغیر من الناسخ فان مثل هذا التغیر غیر نادر الشرع نعم یتجه ذلك فی صفة الكلام

یعنی یمكن اثبات صفة الكلام له تع بالادلة السمعیة ولا یتوقف تصدیق الرسل

على كونه تعالى متكلما بل انما یحصل بنفس اظهار المعجزة على ید المرسل وهو یتوقف على

كونه عالما وقادرا لا على كونه متكلما فتامل الشرع واما دلیل الحكماء او ادلة یدل

على اثبات علمه تع بذاته وثانیهما على اثبات علمه بما سواه اما بالقسم الى الدلیل

الاول على ما هو المشهور او مستقلا على ما اخترنا والمجموع دلیل على اثبات

علمه مط كما عرفت فی كتب الحكمة مذكوران على انهما دلیل واحد والثانی فلو

ت محوان وعلهما دلیلین وغایة التوجیه ما ذكرنا الشرع ولكن محوی عافهر

ای اذا كان قائما بذاته لا مط فان الصورة العقلیة مجردة وغیر عاقلة

لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالنفس العاقلة والحاصل ان مناط العاقلیة

هو كون الشيء قائماً بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعاً او مناطاً
المعقولية كون الشيء حاصلاً لموجود قائم بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك بالحلول
فيه او بدونه فكون الشيء مجرداً عن المادة ليس شرطاً للمعقولية مطلقاً بل لكونه معقولاً
بالحلول في العاقل فافهم فكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل اي لا مانع فيه من كونه
عاقلاً اذ المانع من كون الشيء عاقلاً هو كون وجوده لغيره لا غير فاذا حصل له ما يصح
كونه معقولاً سواء كان بالحلول فيه او لا حصل هناك التعقل بالفعل فنقول
كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل بالفعل لان التعقل هو حصول شيء لموجود قائم بذاته
وذلك المعنى حاصل بالفعل لكل مجرد قائم بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة له
حاضرة عنده اي غير فاقد ذاته وغير غائبة ذاته عنه ان المانع من التعقل
هو المادة وعلائقها المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من
المعقولية اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجوداً لغيره سواء كان ذلك
الغير مادة او موضوعاً واما المانع من المعقولية فهي المادة وعلائقها لكن المادة
وعلائقها مانعة من كون الشيء معقولاً مطلقاً بل من كون الشيء معقولاً بالحلول في العاقل
فان المعقولية قد يكون بحضور عين الشيء عند العاقل وقد يكون بحضور صورته عنده
بان صورته حالة فيه وح يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها
واما اذا كان عين الشيء حاصلاً عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب هناك
التجرد عن المادة وعلائقها كما سيجيء فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل
على الاطلاق ولا حصر المانع عن التعقل مطلقاً في المادة وعلائقها فاحفظ ذلك

قوله ان

ولما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده للمدرك اعلم ان الوجود اما وجود الشيء
في نفسه ويسمى الوجود المحمولي كقولنا الجسم موجود والبياض موجود واما وجوده لغيره
ويسمى الوجود الرابطي والوجود الرابط كقولنا الجسم كائن ابيض والبرس موجود
ثم ان الوجود في نفسه قد يكون عين وجوده لغيره كوجود البياض فان البياض
موجود موجود للجسم لكن وجوده في نفسه عين وجوده للجسم وقد يكون عين وجوده
للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لزيد فان للمال وجوداً في نفسه ووجوداً
لزيد لكن وجوده في نفسه غير وجوده لزيد ولهذا قد يزول وجوده الثاني مع
بقاء الوجود الاول ثم الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجوداً لنفسه غير قائم بغيره وباعتبار
وصف له زائد على ذاته موجوداً لغيره قائماً بغيره وذلك كالكاتب مثلاً فانه باعتبار
ذاته اعني الشخص الانساني قائم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار وصف الكاتبية
موجود لغيره اعني بالغير موضوعاً له كما في قولنا زيد كاتب وهذا الوجود اعني الوجود
باعتبار الوصف راجع في الحقيقة الى وجود ذلك الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية
والمحسوسية واشباه ذلك اوصاف زائدة على ذوات الاشياء فان المعقول سماء
وارض والمحسوس جدار وسقف ولا شك ان ذات السماء مثلاً ليست عين المعقولية
بل المعقولية انما عرضت لها باعتبار ما هو اعتبار كون صورته حاصلة للعاقل
كما في العلم الحصولي او باعتبار كون ذاته حاضرة له كما في العلم الحضوري فالسماء بهذين
الاعتبارين موجود للعاقل وان كان مع قطع النظر عن اعتبار المعقولية اعني
باعتبار ذاته غير موجود للعاقل بل موجود لنفسه فاذا كان اطلاق المعقولية

علی المشائی انما هو باعتبار کون صورته مثلا حاصلة للعاقل وکون صورته حاصلة
للعاقل هو بمعنی حصوله ووجوده للعاقل فوجود الشیء باعتبار کونه معقولا انما
هو عین وجوده وحصوله لعاقله وان لم یکن وجوده فی ذاته عین وجود الشیء فی نفسه
وهکذا الکلام فی المحسوس من حیث هو محسوس فقس علیه بیانه لم یصح ان یکون
ما وجوده لغیره مدرکا لذاته وذلک لانه لو کان مدرکا لذاته کان ذاته معقولة
بمعنی معقولیته کون وجوده لمدرکه اعنی لذاته وقد فرض ان وجوده لغیره لا لذاته
هف اذ لیس وجوده الا کونه مدرکا علی صیغة المفعول وذلک لان معنی
المدرکیة والمعقولیة هو کون الشیء موجودا الموجود قائم بذاته وهو کذلک لان ذاته
موجودة لذاتها القائم بذاتها فوجودیته لذاته هو مدرکیته ومعقولیته لذاته
ویحتمل ان یکون علی صیغة الفاعل وذلک لان معنی المدرکیة والعاقلیة هو کون
الشیء موجودا قائما بذاته حاضرا لدیه شیء وغیر غائب عنه وهو کذلک لانه موجود قائم
بذاته حاضر لدیه ذاته الغیر الغائبة عنه فوجودیته لذاته عین مدرکیته وعاقلیته
لذاته لا یدرک ذواتها لکونها موجودة لمحالها التی هی تلک الاعراض لا
بذاتها وفی هذا یظهر بطلان قول من قال ان مدرک المحسوسات هی الحواس لا نفسها
وعلی هذا یلزم کون نفوس حیوانات العجم مجردة عن المادة کما ذهب الیه شیخ الاشراق
وهو انه لو کفی فی کون الشیء شاعرا بنفسه هذا الاعتراض اورده الشیخ
الآخر فی حکمة الاشراق علی اتباع المشائین القائلین بان مناط العاقلیة هو کون
الشیء موجودا قائما بذاته غیر قائم بالهیولی بل بالمحل مطلقا وعندهم ان مناط العاقلیة

هو کون الشیء نورا فی ذاته وما لیس هو قائما بذاته فان الاشیاء عنده علی قسمین
ما هو نور فی ذاته وما لیس بنور فی ذاته وما هو نور فی ذاته اما قائم بذاته مستغن
عن المحل ویسمیه النور المجرد والنور المحض واما قائم بغیره ویسمیه النور
العارض وکذا ما لیس بنور فی ذاته اما قائم فی ذاته ویسمیه الجوهر الغاسق واما قائم بغیره ویسمیه
الهیئة الظلمانیة وما هو نور فی ذاته لذاته هو شاعر بذاته وما سواه ای ما لیس بنور
اصلا او ما هو نور قائم بغیره فلیس له شعور اصلا فان مناط العاقلیة عنده
لیس هو کون الشیء موجودا لغیره فقط کما هو عند المشائین بل کونه لیس بنور فی
ذاته ایضا مانع من التعقل فالجسم وان کان عنده موجودا قائما بذاته لکن لکونه غاسقا
لیس بنور فی ذاته لا یکون عاقلا لذاته والنور العارض کضوء الشمس مثلا وان کان
نورا فی ذاته لکن لکونه قائما بغیره غیر قائم بذاته فلیس شاعرا بنفسه فعنده کل نور فی
ذاته لذاته فهو شاعر بنفسه فکل شاعر فهو نور فی ذاته لذاته لکان النفوس الحیوانات التی
اثبتوها شاعرة بنفسها لانه یدرک الصور والهیئات التی فیها ایضا لکونها موجودة
لها حاضرة عندها غیر غائبة عنها کما صرح به فی حکمة الاشراق بقوله واعترفوا بان الهیولی
لیس لها تخصیص الا بالهیئات التی سموها صورا او الصور اذا حصلت فینا ادرکناها
وهیئة الهیولی فی نفسها الاشیاء ما ... جوهرا عند قطع النظر عن المقادیر وجمیع
الهیئات کما زعموا والاشیاء فی حد نفسها ثم بطل فی الهیولی سیما جوهریتها ای سلب الموضوع
عنها کما اعترفوا به فلم ما ادرکت ذاتها لانها التجرد ولم ما ادرکت الصور التی
فیها لانه تعلیل الشیء بنفسه اذ حاصله ان کل مجرد عالم بذاته لان ذاته غیر

غايبة عنه فاذا لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم البعد بل كان تجوزا وكناية عن
العلم والشعور فكانه قيل كل مجرد عالم بذاته لانه مجرد عالم بذاته وهو كما ترى
تعليل الشيء   فاندفع النقض بالهيولى حاصل ما يدفع به النقض هو ان
المراد في قولنا كل جسم قائم بذاته عالم بذاته هو ان الشيء اذا كان موجودا
بالفعل ومتعينا باليقين اي صح له بالفعل قائما بذاته غير قائم بالغير تحقق
يكون عالما بذاته والهيولى ليست امرا موجودا بالفعل متعينا باليقين اي صح
له في حد ذاته من دون اعتبار الصورة اي علة اياها بالفعل فان حقيقتها ليست
الا شيئا ما وامرا ما مستعدا للصورة والشيء لا يصير بمجرد كونه شيئا ما وامرا
مع عمومه وابهامه موجودا بالفعل ما لم يتخصص بنحو في التخصص قال الشيخ في الشفاء
جوهر الهيولى وفعليتها على كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي ليست لها   لها
بالفعل شيئا في الاشياء بل يعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى
جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس
في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان
هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله
انه مستعد لكل شيء وصورته التي تظن له هي انه مستعد قابل انتهى كلام الشفاء
ولا قول صاحب الاشراق لا شيء في حد نفسه اتم منه في الهيولى كما نقلنا عنه
آنفا فجوابه ما قال استاذنا المحقق الالهي صنو عقد قدره في حواشيه على شرح حكمة
الاشراق من ان هذا من باب الاشتباه بين المهية والوجود والخلط بين حال
الشيء

الشيء في نفس الامر وحاله في مرتبة نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة
والتجرد لانها متكثرة حسب تكثر الصور في الواقع لانها ليست متحصلة الوجود في الواقع
الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا هو تجرد الوجود لا تجرد المهية والمفهوم
ولو كانت الصور اعراضا متأخرة الوجود عن وجود الهيولى لكان اخر السؤال و
الكتابة عن وجود الانواع لكل لما ذكره وجه وكذا بطلتها عبارة غريب
معنى جنس كالجوهرية ومناط العاقلية هو ... الوجود لا ... المعنى ومعرب
الهيولى انها اذا لوحظت بحسب نفس ذاتها وقطع النظر عن الصور التي تحصلها و
تقومها بها في الواقع كان حاصلها في اعتبار نفسها انه جوهر فقط او
جوهرية انزل كان في الصور خارجة عن ماهيتها داخلة في وجودها انها المتعددة
فذاتها في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة الوجود لوجود الكليات
الجنسية ووحدتها   فان الوجود هو الظهور فان قلت هذا التسديد
كون الهيولى شاعرة بنفسها فانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود
ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان الوجود
هو الظهور او مستلزما له وللهيولى وجود لا محالة وان كان ضعيفا وذلك الوجود
الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها ظهورا بازاء وجودها الذي في
غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت فالظن ذلك وبهذا
يتحقق عشق الهيولى ويظهر سرايته نور العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات
كما هو ذوق جماعة لكن المختار ان اداة الوجود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله

فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه غير قائم بالغير فهو لنفسه   فهاتان
القضيتان كليتان اذ لنا ان نقول فان كون الشيء موجودا بالفعل عند المشائين بمنزلة
كون الشيء نورا في نفسه فظاهر لذاته وعالما بها وبالعكس فكذلك اذا كان الشيء
موجودا بالفعل وكان الشيء اذا لم يكن نورا في نفسه او كان ولم يكن قائما بذاته
لم يكن عالما بذاته لكن اذا لم يكن الشيء موجودا بالفعل او كان ولم يكن قائما بذاته
لم يكن عالما بذاته   ثم ليس بعكس الموجبة الكلية اذ ان الحكم بان كل مجرد عن
المادة فهو معقول لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه بل انما يحكم به لان المجرد
عن المادة انما يصح ان يعقل فافهم   فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان
يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا يستلزم كونه معقولا بمعنى انه لا مانع فيه في المعقولية
بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بدون الحاجة الى تجريد والا كونه معقولا
بالفعل فانما يتحقق اذا تحقق هناك عاقل فقوله فهو اذن معقول بالفعل ان اراد
انه معقول بالفعل بمعنى قد تحقق فهو متوقف على فرض عاقل تحقق هناك ليصير معقولا
بالفعل وايضا لا يتم التقريب لان الفرض عاقليته بالفعل وان اراد انه
معقول بالفعل لذاته فهذا انما يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته وهو لم يسلم
كون كل مجرد عاقل لذاته كيف يسلم كونه معقولا لذاته والا فقوله فانه ان لم يكن عاقلا
لذاته بالقوة فليس بصحيح لما عرفت من ان معنى كونه معقولا انه لا مانع فيه في المعقولية
بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريد فان اراد بكونه معقولا
بالفعل هذا القدر فلا يلزم كونه معقولا بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته

كما لا يخفى

بالفعل الخ عدم اي بحيث لا يتغير فيه
شيء حتى يصير معقولا اهـ

كما لا يخفى وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهو انما يثبت ان ثبت كونه عاقلا
لذاته وهو الكلام الآن فيه وايضا قوله لكان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة
منقوض بالصور المعقولة لنا فانها غير عاقلة لذواتها مع كونها معقولة بالفعل
لا بالقوة وبالجملة ان هذا البيان انما يصحح كون الشيء معقولا بالمعنى الذي ذكرنا ولا
يصحح كون الشيء عاقلا لذاته ولا كونه معقولا لذاته ليلزم منه كونه عاقلا لذاته ولا كونه
معقولا لذاته كما لا يخفى على من له تدبر فيه بل بيان كونه عاقلا لذاته ومعقولا
لذاته انما هو بما ذكرنا وهو ان معنى العاقلية ليس الا كون الشيء موجودا قائما بذاته
حاضرا لديه شيء وهو لكونه قائما غير غائب عنه ذاته لكن وكذا معنى معقولية
الشيء انما هو كونه موجودا لموجود قائم بذاته وهو لكونه موجودا للذات القائمة
بذاتها غير غائب عنها لكن   التنبيه الاول فلان العلم عبارة عن حضور
المعلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد ما هو المتبادر في هذه العبارة وهو كون
العلم هو حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لكان
مصادرة على المطلوب لان من لم يسلم كون ذاته تعالى عالمة ومعلومة لم يسلم كون حضور
ذاته تعالى عند ذاته حضور المعلوم عند العالم وذلك ظاهر بل المراد ان العلم هو
حضور شيء عند موجود قائم بذاته ولا شك في انه حاصل في حقه تعالى لكون
ذاته غير غائبة عن ذاته   اذ اتفق الكل منهما حاصل شارح الا ان المراد
بانضاع الحكم على ادراك الا ان المنع مندفع في الواقع ضرورة ان التردد في
حقيقة العلم بين امرين يقوى منع الجزم بكونها واحدا بعينه فتأمل والله اعلم

الاضرار فلان الامر الممنوع لما كان لازما للامر الاخر فانما يتحقق تحقق حقيقة
العلم وان لم يكن اياه فتدبر بخلاف عبارة الشرح فان كون العلم عبارة
له لا يخفى ان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له انما يكون بديهيا لو كان
المراد مما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت فساده فلا فرق بين عبارة المواقف
وبين ما هو المراد من عبارة الشرح في ورود المنع وعدمه تحدسوا في ذلك اي
من مجموع الامرين اي كون النفس عالمة بالمعاني الكلية وكونها عالمة بذاتها فانهم
اذا وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بدون وساطة امر اخر في الالة
وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة ولم يجدوها من حيث تلك عالمة بالمعاني
الجزئية المادية والمتحقق في صورة الاولى ليس الا حضور ماهية مجردة عند موجود
مجرد قائم بذاته وان كان باعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور مدخلا في
كون الشيء معلوما لكن لا لجهل العلم بمجرد ذلك بل لان مطلق الحضور كاف في ذلك
لاحتمال ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم امكان
تحقق القيام حقيقة هناك علموا ان مجرد الحضور وان كان بمعنى عدم الغيبة
كاف في ذلك فتحدسوا في جميع ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد سواء
كان حقيقة ذلك او كان حقيقة امر اخر لكن يتحقق مع ذلك البتة ويمكن ان
يتحدس من علم النفس بقواها الحالة في ذي الة الترا جسام مادية بمجرد حضورها
عندها ان التجرد عن المادة ولواحقها غير معتبر في مطلق العلم بل اعتباره انما هو
في العلم الحصولي كما عرفت سابقا وان كون في حضور عندها مجردا قائما بذاته فان

يعتبر

يعتبر في العالمية لا في المعلومية ويتحدس ذلك في ملاحظة عدم امكان حضور
المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد وفي انه لا يتصور حضور شيء عند شيء لا يكون
قائما بذاته وحاضرا لذاته وكثر ذلك بمعونة الحدس والى حصر ان هذا البرهان
وكثير من البراهين في العلم الالهي انما يتم بمعونة الحدس القوي فلا ينتفع به في
مقام الجدل كما انه غير بين اه وح لا حاجة الى اندفاع المنع التنزلي الخ
اي حين اعتبار التجرد والاستقلال على طرفي المواقف يعني ان هذا المنع على تقرير
الشرح وارد غير مندفع اصلا واما على تقرير المواقف فهو مندفع بما ذكرنا فان
عدم اشتراط التغاير يعلم من علم الاشياء نفسه بغير تغاير الشق الاول في الترديد بمجرد
لا يلزم العلم قلنا بل يلزم فان العلم كما اعتبرنا في هذا التقرير هو حصول الماهية
المجردة عند الموجود القائم بذاته اعني عدم بعدها وهو متحقق فيما نحن فيه و
التغاير غير معتبر لما ذكرنا والنقض بالحواس مندفع بعدم الاستقلال كما مر
فان الحكم بان الفاعل عالم بذاته عالم بما صدر عنه وهو بديهي فتامل
وليعلم ان الواجب الوجود عليه اه اعلم ان المحققين من المتاخرين لما ذهبوا
الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول صورها فيه و
ان حضور الاشياء انما يكون حين وجوداتها لا قبلها ولا بعدها احتاجوا في
العلم قبل الايجاد فاضطروا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته تعالى ومقدم
على كافة الايجاد وتقريره ان ذاته تعالى لما كان بذاته مبدا الفيضان
جميع الموجودات عنه وكان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علما بجميع الموجودات

والنكث فهاله ولا حاجة له في ذلك الى امر مغاير لذاته بل النكث في لذاته انكشف لجميع الاشياء فيكون كان نسبة علمه تعالى بذاته الى العلم بجميع الموجودات المنكشفة بذواتها
كنسبة ملكة العالم الذي الملكة في الكتب الى العلوم المفصلة الى تلك العلوم وكما ان
تلك الملكة هي علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك علمه تعالى بذاته
علم اجمالي بجميع العلوم المتعلقة بذوات الاشياء وصفاتها الفائضة عن ذاته تعالى
فان قلت قد تقرر في محله ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل ليس الا بكون
الادراك لا في ذات المدرك فلو كان علمه تعالى بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات
لزم كون ذاته تعالى لكونها عين علمه بذاته عين تلك الموجودات او صورة علمية مطابقة
لتلك الموجودات وذلك باطل بالضرورة قلت لما كان ذاته تعالى مبدأ الفيضان
جميع الموجودات وكان علمه بذاته مبدأ العلم بجميع الموجودات سمي علمه بذاته علما اجماليا
بتلك الموجودات مجازا لتلك العلاقة كما في الملكة المذكورة علم اجمالي بالعلوم المفصلة
الحاصلة منها وهذا معنى قول بعض المحققين في الاشياء العالمية تعالى عبارة عن كونه خلاق
العلوم بجزئياتها واي صدا ان العلم الاجمالي صورة علمية واحدة تسمى اجمالا للصور
العلمية المفصلة الحاصلة منها وعلمه تعالى بذاته باعتبار كونه عالما بذاته وكون ذاته
علة لجميع الموجودات تسمى علما بجميع الموجودات بحيث كان امرا واحدا ينحل الى
امور كثيرة وهو معنى كلام المعلم الثاني فهو الكل في وحدته وهو هنا سر لارباب
التوحيد لا يحتمله العبارة ولا تفي ببيانه الاشارة والذي يمكن التعبير به الى ذلك
هو ان وجود الممكن كانه رشح لوجود العلة وفيض منه فكان الوجود قد زاد عليه فافهم

شايع

على غيره فوجود جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجود
ما هو علة لها حقيقة فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم
علم بجميع الموجودات على سبيل الاجمال فوجود العلة هو صورة جميع الموجودات الفائضة
منه لكن مبرأة عن شوائب الكثرة فهو الكل في وحدته فتفطن لذلك قال
ههنا بيان ذلك الخ واعلم ان القائلين بالعلم الحصولي ومنهم الشيخ وتلميذه اضطروا
ليضطر العلم الاجمالي في اثبات العلم الكلي فان كان له تعالى لا يمكن ان يكون بارتسام
صور الموجودات فيه والا لزم حاجته فيما هو كمال له الى غيره تعالى عن ذلك بل قالوا كماله
ومجده تعالى انما هو بالعلم الذي هو عين ذاته وهو كونه بحيث يفيض عنه صور الاشياء
معقولة مفصلة وهذا هو معظم مبنيا في هذا الكلام وفي قوله كما ان المعقول البسيط
عندنا الخ مسامحة فان للمعقول البسيط صورة علمية وحدانية مطابقة لتلك المعقولات
المفصلة بل هي عينها بالذات والتفاوت في نحو الادراك كما عرفت وفي اثباته نقول
بالنسبة الى العلوم المفصلة ليس بتلك المثابة بل هي علة لتفاصيل تلك العلوم
فالاولى في التشبيه الملكة التي هي مبدأ للمعقولات المفصلة في المثال كما ذكرنا اللهم الا
ان يكون غرضه الاشارة الى ما ذكرنا في الشروان كان بعيدا عن طريقتهم
ذاته واجب الوجود مبدأ لكل فيض اي لكل وجود وهو ظاهر وجب الوجود بذاته عالم ذاته
على ما في بعض النسخ اي نسبته وهو الوجود وفي نسخة الفصوص التي وصلت الينا
اي منكشف عند ذاته بمعنى انه عالم بذاته وبكون ذاته مبدأ للكل وظهور ذاته
لذاته وكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول فله الكل بالحضور العلمي كانه الكل

بالوجوه العشر وقوله من حيث لا كثرة فيه اي اجمالا كما عرفت من ان علمه بالكل
منطبقة منوط في علمه بذاته بل هو عين علمه بذاته فهو من حيث هو ظاهر
عالم بذاته تعالى بيان ان يعلم الكل في ذاته فهذا الكلام ههنا ظاهر الانطباق على
ما هو مراد المحشي في العلم الاجمالي لكن قوله فعلمه بالكل بعد العلم بذاته وفي نسخة الفصوص
وفي بعض نسخ الحاشية بعد ذاته ظاهر فيما هو المشهور في مذهب الفارابي وهو كون
علمه تعالى بالكل بحصول الصور عنده ويمكن ان يقال ان المراد هو البعدية الذاتية لا باعتبار
ان اعتبار كون ذاته علما بالكل كثيرة بعد ذاته صريح فيما نقلنا ويؤيده قوله في موضع
آخر من الفصوص علمه الاول بذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذ الكثرة لم
يكن في ذاته بل بعد ذاته انتهى وهو مع ذلك غير مفيد لغرض المحشي اذ قد عرفت
ان القائلين بالعلم الاجمالي من الواجب سبحانه مضطرون الى القول بالعلم
الاجمالي في العلم الكمالي فلما اشار المعلم الاول في هذا الكلام الى ان علمه بالكل
هو عين ذاته تعالى ورد ان علمه تعالى بالكل انما هو بارتسام الصور المتكثرة عنده
فكيف يكون عين ذاته فاشار الى دفعه بان العلم المتكثر ليس عين ذاته بل
هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس الا العلم الوحداني الاجمالي البسيط فظهر ان هذا
هذا الكلام لدعوى المحشي من كون العلم الاجمالي عين ذاته تعالى وقوله وعلمه بذاته نفس
ذاته وفي نسخة الفصوص قوله وعلمه بذاته بدون قوله نفس ذاته على ان يكون
مجرورا معطوفا على ذاته في قوله بعد ذاته وبعد علمه بذاته اي فعلمه بالكل بعد
ذاته وبعد علمه بذاته وهو اولى اذ ليس هذا موضع بيان كون علمه بذاته نفس ذاته

فلا تقريب

فلا تقريب لذكره اللهم الا على النسخة التي فيها بدل بعد ذاته بعد العلم بذاته فيكون
مؤدى هذا الكلام مؤدى الشيخين بما افتقد بره قوله وتحد الكثرة بالنسبة الى ذاته بعينه
ان صدور تلك الكثرة على ترتيب سببي ومسببي كما يجيء في تقرير مذهبهم فهذا الكلام
لبيان نظر الى العلم التفصيلي كما يدل عليه قوله بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالي
ينبغي ان يقول وبعد الكثرة في ذاته كما لا يخفى وقوله فهو الكثرة وهذا عود الى اول
الكلام وكالنتيجة له عن بيان العلم الاجمالي فان حديث كثرة العلم في العلم التفصيلي
وقع في البين على سبيل الدفع كما اشرنا اليه ثم ان هذا الكلام ظاهر الانطباق على
ما ذهب اليه ارسطو في اثولوجيا من ان البسيط اي ما لا تركيب فيه بوجه في الوجود
اصلا ويعبر به الاول تعالى كل الوجود وقرره ما ذكره استاذ الاستاذ ... التقي
قدره في الحكمة المشرقية بقوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء
لا يعوزه شيء منها الا ما هو من باب النقايص والاعدام والامكانات فانك
اذا قلت ج ليس ب فحيثيته كونه ج ان كان بعينها حيثية انه
ليس ب حتى يكون بعينه مصداق لهذا السلب بنفس ذاته وكانت ذاته
امرا عدميا ولكان كل من عقل ج عقل ليس ب لكن التالي باطل لمقام
لك فثبت ان موضوع الحيثية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي يكون
به ج ومن عدمي به يكون ليس ب وغيره من الاشياء المسلوبة عنه فعلم ان كل
ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة مط فينعكس نقيضه كل بسيط الحقيقة
مط فغير مسلوب عنه امر وجودي فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الكمالي هو

القول

الوجود التام لا من حيث النقايص والاعدام وبهذا يثبت علمه بالموجودات علما بسيطا وحضوريا عند علی وجه اعلی واتم انتهی ولتوضيح ان الواجب الوجود لما كان علی حقيقة الوجود بحيث لا يشوبه نقص ولا اعدام ولا قصور ولا ماهية ولا تركيب بوجه من الوجوه بل هو صرف الوجود ومحض الخيرية وعين الكمال وكل وجود وكمال وجود انما يفيض عنه ويترشح منه فكل وجود وكمال وجود انبسط على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات مشوبا بالعدمات ومخلوطا بالنقايص في ضمن الكثرات فجميعها مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال غير مشوب بالنقيصة والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا سلب عنه شيء من الاشياء فانما يسلب عنه ذلك الشيء باعتبار نقصه وقصوره ومهيته لا باعتبار خيريته وكماله ووجوده فان كل موجود غير واجب الوجود فليس بصرف الوجود ومحض الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور والمهية والامكان فاذا قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا نقص الوجود وخسته وقصوره لا الا غير وكذا اذا قيل ليس بجوهر وليس بعرض ولا افلاك والا بعنصر الى غير ذلك فالمسلوب عنه ليس الا نقصان تلك الحقايق وماهيات تلك الوجودات افاده ذاته نعم لو كانت بذاته مصداقا لسلب شيء من تلك الوجودات من حيث هو وجود وحقيقة لزم ان لا يكون ذاته نفس حقيقة الوجود وصرف طبيعته لا يكون مصداقا لسلب شيء من افراد ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء وذلك هو الحق التوحيد الوجودي الذي هو قرة عين العرفة ونور حدقة البصيرة فاعرفه ان كنت اهلا لذلك ومراتبه اربع لانه يحتنج علمه تعالى

بالاشيا

بالاشيا في جميع المراتب لانه تعالى يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشيا في جميع المراتب في نفس المراتب الامر فكما انه تعالى يعلم الاشيا في مرتبة ايجادها العيني بعين تلك الاشيا فكذلك يجب ان يعلم الاشيا في جميع المراتب السابقة على ايجادها وهي مراتب وجودات العلل العالية ولها مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدا المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده المتقدمة على جميع المراتب يعلمها بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى وثانيها مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي هي وسايط فيضه ووسايل وجوده تعالى فلما تقدم بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشيا في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليست هي في تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود العلة وتمنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشيا في تلك المرتبة فعلمه تعالى بالاشيا في تلك المرتبة هي وجودات تلك العلل ووجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي بالاشيا التي هي معلولاتها لما كان ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته وثالثها مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لما تقدم بالذات على الماهيات الجسمانية فيجب ان يعلم تعالى تلك الماهيات في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بما هيتها المرتسمة في تلك النفوس الاول تعالى بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس فما يكون في العقول يصير تفصيلا في النفوس وهناك تمتاز الماهيات بعضها عن بعض وبهذا النظر يسمى هذه المرتبة باللوح والمرتبة السابقة بالقلم فالنفوس الكلية

قوله

الحاصلة في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية لها بتلك الماهيات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة في الخارج فهذه هي مراتب علمه الاجمالية وما سوى المرتبة الاولى من المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين من المراتب الاربع التي ذكرها المحشي هي مراتب علمه التفصيلية فمراتب العلم الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس واحدها اجمالية فقط واثنتان تفصيلية فقط واثنتان اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار اخر ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة تارة لدفع ما يتراءى فيما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نوري وتارة انه القلم وتارة انه العقل من المنافات وذلك ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارة عن معنى واحد فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية كما ان القلم واسطة في رسم الصور العلمية اي صور افادها نقشها على الالواح الصحيفية عبر عنه بالقلم باعتبار ان تلقي الوحي في حضرات الربوبية انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف العوالم الربانية لتلك الذوات المقدسة كما ان النور الحسي ظاهر في ذاته وسبب لظهور الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور وحينئذ الذوات الشريفة صلوات الله عليها وعلى سائر الذوات المطهرة المنبعثة منها قوله وثالثها كتاب المحو والاثبات بحيث ان الصور المرتسمة فيها انما كانت صور الجزئيات الكائنة الفاسدة فكما

ان تلك

ان تلك الجزئيات تمحو وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها وعلى التحقيق المذكور وهو ان الواجب الوجود عليم اجمالا وتفصيلا فيلزم المثل الافلاطونية مفسرة هنا بالصور العلمية الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان وفي اثبات وجود الكلي الطبيعي الطبايع المرسلة الموجودة في نفس الامر وحاق الاعيان بلا شرطيتها في حيثية هي متمايزة في عالم الامر عن الافراد وانها في الوجود في عالم الخلق بعين وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها او في باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة كبرزخ بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على جبلة هياكل اشخاص كل نوع نوع بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه وان هي الا فرشتگان الملكية المجردة وخليفة رب النوع المفارق المطيعة الجزئية الجسمانية والصور الجوهرية المنطبقة وانها حزب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها بما علا التفسيرين الاخيرين باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية وليس هنا موضع ذكرها لزم ان يكون تحقيق الايجاد الواجب الوجود مسبوقا بالعلم وكان العلم بحصول الصور كانت تلك الصور ايضا مسبوقة بالعلم وهكذا فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتب الصور العلمية الى صورة علمية هي عين ذاته تعالى فيكون حضورها عين حضور علتها بوجوب التغاير بين الحضورين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات الموجودات بتلك الايجادات معلوم

طونية اعلى من المثل الافلاطونية [illegible]

لا لكونها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العقل سابقا على جميع الايجادات
وكان في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون علمها بمعلولاتها ايضا سابقا
على المعقول لتحقق الاستلزام بينهما فتدبر ولا يلزم المثل الافلاطونية كما
لا يخفى وذلك لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور علمية للاشياء لا نفس الاشياء
الحاضرة بذواتها عند مباديها هذا وعندي انه يمكن تأويل المثل الافلاطونية
الى هذا اعني الى العلم الحضوري فان ذوات الاشياء الحاضرة من حيث هي حاضرة
عنده تعالى ليست زمانية ولا مكانية كالاشياء وان كانت هي في ذواتها زمانية
ومكانية فهي من هذه الجهة تشبه الصور العلمية التي ليست زمانية ولا مكانية فقط
وسمعت استاذي قدس سره ينقل عن استاذه سيد الحكماء والمجتهدين ره انه كان
يأول مذهب الشيخ والمشائين الى القول بالعلم الحضوري لما هو مشعر ما ذكره بقول
انهم اطلقوا الصور على ذوات الاشياء من حيث وجودها في انفسها التي [illegible]
غير بعيد وذلك لتصريحهم بكون تلك الصور متقررة في ذاته تعالى بخلاف المثل الافلاطونية
فان المنقول عن افلاطون انها صور متعلقة لا في موضوع ولا في محل
وان حضور الصور الادراكية لا قول لها بطريق الحضور قيامها بامر آخر يعني ان
الواجب انما هو حضور الاشياء بجملتها عنده تعالى بانحاء وجوداتها العينية
التي هي قيامها بذاتها في الاعيان له تعالى وبوجوداتها العينية قائمة بغيرها وهي حاضرة
عنده بانحاء وجوداتها العينية التي هي قيامها بموضوعاتها في الاعيان مع كونها
فكذلك في الاشياء صور علمية للعلة قائمة بذواتها لا بذواتها فيجب ان يكون كونها
حاضرة

حاضرة بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها صورا ادراكية للعلة عنده تعالى فوجب
حضور تلك الصور الادراكية ليس لاستتمام علمه تعالى بالاشياء المعلومة بتلك الصور
للعلة فان تلك الاشياء معلومة له بذواتها بل يكون تلك الصور في جملة الاشياء
التي يجب تعلق علمه تعالى بجملتها فاعتبار كون تلك الصور في الحضور الشهودي لها
قائمة بمحالها التي هي ذوات العلل ليس لكونه تعالى محتاجا في ادراكه اياها الى تلك
المحال ليلزم كون تلك المحال آلة للادراكه تعالى عن ذلك بل لوجوب كون تلك
الصور بنحو وجودها الذي هو قيامها بمحالها حاضرة عنده تعالى كحضور الاعراض
القائمة بالجواهر عنده تعالى وهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فبان يتوق ان
اريد بقولهم اي بقول مورد الاشكال في ضمن قولهم لو كان العلم بالعلة
للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع الايجادات واجب الوجود مسبوقة بالعلم الخ
ذلك مستلزم للعلم بالجميع قبل الايجاد الخ كما هو الظاهر من دعوى الملازمة فانه ح يكون
يترتب التالي على المقدم ظ غير خفي بخلاف ما لو اريد الشق الاخر الذي هو قسيم
هذا الشق فانه ح يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي اوردناه هناك فتدبر
وهو قولنا قلت لما كان وجود العقل سابقا على جميع الايجادات
وان اريد بالعلم بالجميع العلم التفصيلي كان ممنوعا اذ كان كون المراد هو
هذا ممنوعا فكذلك المورد ادعى ان المراد بهذا القول هو هذا واذا كان هذا
يلزم ذلك واعلم ان للطبيعي انه لا بأس بان يحرر اختلاف الحكماء
في علم الواجب تعالى فنقول اختلف الحكماء فان علمه تعالى بالاشياء هل هو
بالصور المرتسمة على تلك الاشياء مطابقة لها قائمة بذاته تعالى

او كونها هو اوائل المعلومات له تعالى او قائمة بذواتها وسمي بالعلم الحضوري
فالاول مذهب انكسيمايس الملطي والثاني مذهب ثاليس الملطي والثالث
مذهب افلاطون الالهي على ما هو المشهور او بحضور نفس الاشياء له تعالى وكون
ذواتها عنده بدون حاجة الى حصول صورة زائدة على ذواتها على التفصيل
المذكور ويسمى بالعلم الحضوري ايضا كما هو الحق وهو الظاهر من مذهب الشيخ
الاشراقي واما الكل في المعلولات القريبة واما في المعلولات البعيدة فبحصول
صورها في القريبة كما هو الظاهر من كلام المعلم الاول وكلام المعلمين ارسطو
والفارابي والشيخ الرئيس واتباعهم وبالجملة جمهور المشائين اختار مذهب انكسيمايس
وتقرير العلم الحضوري على ما قال الشيخ في الشفاء ان العلم المنقول قد يؤخذ من
الشيء الموجود كما اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون
الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية
نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون
وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب
الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير
في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده
لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام
الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب
الذي يعقله خيرا ونظاما انتهى وهذا هو كون علمه تعالى بالصور واما كونها مرتسمة

في ذاته

في ذاته تعالى فقد صرح به في الاشارات ويظهر ظهورا بينا بعد ما له في الشفاء كما ستنقله عنه
الشيخ واما تقرير المذهب الثاني وهو مذهب ثاليس الملطي اعني حصول الصور في العقل
الاول فما نقل عنه في الملل والنحل انه قال ان القول الذي لا مرد له هو ان المبدع كان
ولم يكن شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده تعالى في الذات لان قبل الابداع
انما هو فقط وان كان هو فقط فليس يقال من جهة وجهة حتى يكون هو صورة او حيث
وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة الخالصة بان ينافي هذين الوجهين والا
هو يؤيس ما ليس بايس واذا كان هو مؤيس الايسات فان التأييس لا من شيء متقادم
فمؤيس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة ثم قال فان قيل فلو كان الصورة
عنده لكانت مطابقة للموجود الخارجي ام غير مطابقة فان كانت مطابقة
فلتتعدد الصورة بتعدد الموجودات ولتكن كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها
مطابقة للجزئيات ويتغير بتغيرها كما يتكثر بتكثرها وكل ذلك محال لانه ينافي الوحدة
الخالصة وان لم يطابق الموجود الخارجي فليست اذا صورة انما هو شيء اخر قال لكنه
ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجودة
في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر
وما في موجود في العالم العقلي والحس الا وفي ذات العنصر صورة له ومثال عنه قال
ومن كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة في ذاته تعالى ان
فيه الصور يعني صور المعلومات فهو في مبدعه ويتعالى بوحدانيته وهويته عن ان يوصف
بما يوصف مبدعه انتهى ما قصدنا نقله واما المذهب المنسوب الى افلاطون فلم

نجد له في كلام احد سوى هذا العنوان تقريرا محصلا لمعنى كون الصورة العلمية قائمة
بذواتها وسيجيء فيما ننقله عن كلام الشيخ انها صورة مفارقة على ترتيب موضوعة
في صقع الربوبية وهذا كما ترى حوالة على مجهول وأما المذهب الاخير اعني العلم الحصولي
فتقريره ما افاد المعلم الاول للشيخ الاشراق في منامه قال في التلويحات كنت زمانا
شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في
الكتب لم ينقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فاذا انا بلذة
غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث
النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني فتلقاني بالترحيب
والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة
هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك تنحل لك فقلت كيف قال انك مدرك لنفسك
فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذا قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك و
الكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك اباعتبار اثر في ذاتك فقلت
بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة
ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال
كل صورة في النفس اي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة
لنفسها وان فرض منعها تلك فلمانع آخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة
للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال
مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت

ان الجزئي

ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان كلية من
حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن
علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا بأثر
غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست
تدرك بدنك الذي تصرفت فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى قال ابحصول
صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل على اخذ صفات
كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرف به خاصا جزئيا وما اخذت من
الصورة نفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك لها ادراكا لبدنك الذي
لا يتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم قال الا قرأت في كتبنا ان النفس تتفكر
باستخدام المفكرة وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود والوسط ونحوها (?)
لا سيما لمطالب الكليات لانها جزئية فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات
فكيف تركب مقدماتها وكيف تنتزع الكليات من الجزئيات وفي اي شيء تستعمل
المتفكرة وكيف تأخذ الخيال وماذا يفيد تفصيل المتخيلة وكيف تستعد بالفكر
للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة جرمية كيف تدرك نفسها والصورة المأخوذة عنها في
النفس كلية وانت تعلم بتخيلك ووهمك استشهاد الموجودين فرأيت الوهم (?)
ينكرها قلت فارشدني رحمك الله في زمرة العلم خرافا قال واذا دريت انها لا تدرك الا باثر
يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت
قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته وغيره اذ الشيء لا يحضر

لنفسه ولكن لا يغيب عنها لان النفس من مجردة غير غائبة عن ذاتها بقدر تجردها ادركت
ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوهما فان تستحضر
صورته واما الجزئيات فهي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات
كلية لا ينطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة اي حصة منه لا ما خرج عن
الصور وان قيد للتي لم اثر مدرك فذلك بقصد ثان وذاتها غير غائبة عن
ذاتها ولا بد لها جملة ما ولا قوى لبدنها جملة ما وكان الخيال غير غائب عنها فكذلك
الصور الخيالية فيدركها النفس بحضورها لا بتمثلها في ذاتها النفس ولو كان تجردها
اكثر لكان الادراك بذاتها اكثر واشد ثم قد اعلمت ان العلم كمال للوجود من حيث
هو هو ولا يوجب تكثرا فيجب للواجب وجوده لانه كمال للوجود من حيث هو وجود
ولا يوجب تكثرا فلا يمتنع والممكن العلم على واجب الوجود يجب له اذ لا يمكن بالامكان
الخاص شيء عليه فيجب فيه جهة امكانية فيتكثر ثم ان واجب الوجود ذاته مجردة
عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة مبدئية تسلطية لان
الكل لازم ذاته فلا يغيب عن ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته او لوازمه
مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قررناه في النفس ويرجع الى حصر في العلم كله لما
علم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه تعالى
وكذا السلوب ولا يخل بوحدانيته تكثر اعتبارات بحسب السلوب والاضافات ولو كان لنا
على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لادركناه كادراك البدن على ما سبق من غير حاجة
الى صورة فتعين من هذا انه يكفي تسلط محيط وادراك اعداد الوجود هو نفس الحضور

(اي افادة)

لدى التسلط

لدى التسلط من غير صورة وسائر ثم قال لكفاك هذا العلم هنا انتهى ما اوردنا نقله في
كلمتي التشريقية وحكمته اللطيفة ولعلك تعرف فيه من نقدر هذا الكلام الطويل فان فيه
شفاء الغليل ودواء العليل   والا ليس تعقل ذاته بالتمام اي بالكنه وبحقيقته
التي بها صارت علة لمعلولاتها وكلاهما في الواجب واحد وهذا اشارة الى ما اشتهر [illegible]
في ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا مطلق العلم بها والمراد ما ذكرنا فليس
يتصف بها فان معنى الاتصاف ان الشيء بعرض هو ان يكون ذلك العرض محمولا عليه
مبدءا لمحمول عليه ولوازمه تعالى على تقدير وجودها فيه ليس محمولة عليه وهو ظاهر ولا
لمحمول عليه وذلك لان العالم الذي هو محمول عليه تعالى ليس حمله عليه باعتبار كونه مبدءا لتلك
الصور ومصدرا لها اعني كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور منكشفة له تعالى بل اطلاقه عليه
بعد ذلك في ذو صف بانه تعقل هذه الامور فانه يوصف لانه يصدر عنه هذه الا لا
محلها ويؤيده ما قاله المصنف قدس سره في شرح رسالة العلم وسينقله المحشي وحاصله ان
العالم يطلق على من يمكن من استحضار المعلومات اي وقت شاء وعلى المستحضر لها بالفعل
كالكاتب على القادر وعلى المباشر لها واطلاق العالم على الاول تعالى انما هو بمعنى
الاول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته وليعلم ان المراد بالاتصاف
هو الاتصاف بصفة حقيقية غير اضافية فلا يقدح كون تلك الصور مبدءا لاتصافه تعالى
بالعالمية الاضافية فانه لا امتناع في احتياجه تعالى في الاضافات الى غيره تعالى بل
الامتناع انما هو في الصفات الحقيقية وهذا اشارة الى دفع ما يقال وروده عليهم
من لزوم كونه تعالى متصفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه قابلا او فاعلا

(اي حقيقية غير اضافية)

لا دفع الاول فقد عرفت واما دفع الثاني فبان يقال انه ههنا اشتباها بين
القبول بمعنى الاتصاف والانفعال والقبول بمعنى مطلق المعروضية والموصوفية
وفرق بين الموصوفية والمنفعلية فان الثاني لا يمكن بدون الانفعال بخلاف
الاول والحق انه هو اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال والاتصاف كلاهما وقد
عرفت انه لا يلزم ههنا قال الشيخ في التعليقات ما حاصله انه فرق بين ان يوصف
جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين انه يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه فاذا اخذت حقيقة الاول تقوم على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة
هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك فاعل وقابل بل من حيث هو قابل فاعل
وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها بل انها يلزم عنها اللوازم على انها من
حيث هي قابلة فاعلة فان في البسيط عنه وفيه شيء واحد وانا قولنا وتنفعل عنها
فهو شيء ثالث لا دفع لزعم كونه تعالى محلا للمعلولات الممكنة فان ذلك انما يكون محالا
لوازم تنفعل له تعالى عنه وليس بلازم وانا الزم كونه تعالى محلا للمعلولات فدفعه
الشيخ في مواضع من كتاب التعليقات وغيره وحاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد
الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي لازمي فلا تنثلم بها وحدة الذات الا ترى
ان صدور الموجودات الكثيرة عنه تعالى لا يقع في مرتبة الذات لكونها صادرة عنه
على الترتيب العلي والمعلولي فتلك معلولاته المفصلة الكثيرة انما يترتب عنه على وجه
لا يتثلم به الوحدة الصرفة فتلك الكثرة يرتقي اليه ويجتمع في احد محض فهو مع كثرتها
اشتملت عليها احدية الذات اذا الترتيب يجمع الكثرة في واحد وهذا ما وعدناك
عند شرح

عند شرح قول المعلم الاول فهو الكثير في وحدته فان كونه واجب الوجود بذاته
هو بعينه كونه مبدأ للوازم علة لقوله فليس مما يتصف بها يعني ان كمال الواجب
لا يحصل له تعالى بتلك اللوازم بل انه يحصل له ذلك الكمال بحيثية لتلك اللوازم
يدل عليه قوله بل بما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما كاملا يعني فليس مما
يتصف بها بل بما يصدر عنه الخ فتدبر وانما يمتنع ان يكون لذاته محلا لامر
ينفعل عنها بان يكون من خارج او يستكمل بها استكمالا او صفيا وقوله بل كان له
انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم اي ليس كماله بالانفعال عن تلك اللوازم والاتصاف
والاتصاف بها بل كماله الخ فتدبر وقوله ولوازم ذاته هي صور معقولات له
تمهيد لقوله فمعقولاته اذن فعلية واعلم ان المعقول فعلي وانفعالي اما المعقول
الانفعالي فما يكون جهة موجوديته مغايرة بالذات لجهة كونه حاضرا للمدرك كما في
الاشياء الخارجية عنا والمعقول الفعلي ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها
هي جهة حضوره للمدرك ولا يكون مغايرة بينهما الا بالاعتبار كما في تعقلنا افعالنا
الذاتية الصادرة عنا حال كونها صادرة عنا وح فلا واسطة بينهما واشتهر ان العلم
اما سبب لوجود الشيء في الخارج كما اذا تصورنا شيئا ففعلناه وهو الفعلي او مسبب عن وجوده
الخ كما اذا تصورنا الامور المستقبلة اثر رؤيتها فعلا الخ وليس يخفى ما في الوجدان
ان العلم كاملا او واجب الوجود ههنا الحيثية اولا نعلم بها بل انما نعرفه او نضعه
بالحيثية الاخرى وفي بعض النسخ وليس مجبا بالمبدع والظاهر انه اشتباه والاول كما
ينبغي ان يقول كونه بحيث فتدبر وصاحب الكشف فيه متحير بين هذين المذهبين

لا بد لنقل ما في الشفاء في المقال ليظهر حقيقة الحال فان في فصل معقود لبيان نسبة
المعقولات اليه تعالى بعد ما اثبت كون عقله تعالى للاشياء بالصور لا بد وان نبين
نقلنا بعضا منه فيما مر كلاما بهذه العبارة فنقول الكلام الان النظر في حال وجود
معقولة انها يكون موجودة في ذاته الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود
مفارق وذاته غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من
حيث موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت فيها كان
فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة ويكون معقولة على
انها فيه ومعقولة في الاول على انها عنه ثم قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء
ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود
لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية
وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ما ذكرنا قبل هذا في المحصل واشار الى ما ذكره قبل
هذا القول بما حاصله لو كانت الصور المعقولة مرتسمة في عقل او نفس فقد جعل
الاول يعقل ذاته مبدأ له فيجب ان يكون صدورها عنه على سبيل تعقل الخير الا على سبيل
ما اذا عقله جزءا وجب ونقص الكلام الى ذلك التعقل وتسلسل ثم قال بعد جملة ما ذكرنا فينبغي
ان يجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان يتكثر ذاته ولا تبال بان يكون
ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود من حيث انه تعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا فقوله ولا تبال الى آخره صريح
فاختياره المذهب الاول وفي قوله تعلم الخ لطيفة اشارة الى ذلك فمع فلا حظ في
كلامه

العقل الخ
الشخص

كلامه وترديده بين الشقوق لا يدل على تخيره بين هو دابر وعادته كما لا يخفى على
من له ادنى تتبع لكلامه على ان التخير لو كان لكان بين هذين المذهبين والصور
الافلاطونية فكون المعقولات اجزاء لذاته جميعا فلا وجه لتخصيصه بكونه مخيرا
بين المذهبين فقط لا يخفى كثرة منهما الكفر الاول فانقلنا منه في ان تلك
المعقولات اذا جعلت لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب
الوجود بملاصقة ممكن الوجود واما في الثاني فما ذكرنا منه لبعض فيما يلزم ان
لا يكون صدورها على سبيل تعقل الخير الا بالاشارة ما يمكن ان يكون هذا
الاشارة في قوله واستناد كثير من البيانات الاستدلال بكون العلم بالعلة مستلزما
للعلم بالمعلول الحقيقي العلم هو الايجاد ويمكن ان يكون في قوله ولا يستدعي العلم صورا
مغايرة للمعلوم ما عنده لانه نفي ان يكون العلم صورا مغايرة ولم ينف ان يكون
مغايرة فبقي احتمال علم يكون مغايرا للمعلوم ولا يكون صورة له وهو العلم
الاجمالي الذي هو عين علمه بذاته بما علة فان ذاته تعالى مغايرة لمعلولاته
وليست صورة لها فتأمل فاختيار المذهب الثاني فان حاصل هذا المذهب
هو ان الواجب عالم بالجوهر الاول وبالصور التي فيه بالعلم الحضوري وبسائر الاشياء
بتلك الصور فانه لما نفي كون علم الواجب بالصور اي صفة في ذاته وليس من يقتضي
علم الواجب مطلقا يثبت كون علمه تعالى بالصور وبما حصل فيه الصور بالحضور وهو
بعينه اختيار المصنف فانه قال في شرح الاشارات بعد ما نقض كلام الشيخ في كون علم
الاول تعالى بالصور التي صفة في ذاته وبين عدم احتياجه تعالى في علمه بمعلولاته

الاشياء لا بصور زائدة على ذواتها تلك المعلومات وعدم مغايرة ذواتها للعلم الاول وعقل
الاول لزم لها بالذات بل بمحض الاعتبار بهذه العبارة ثم لما كانت الجواهر العقلية
يعقل ما ليس بمعلول لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود
الا وهو لازم للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هو عليه
الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فان قلت قوله وكذلك
الوجود على ما هو عليه يدل على كون علم الواجب تعالى باعيان الاشياء التي صورها حاصلة
في الجواهر العقلية ايضا حضوريا فهذا ليس في المذهب الثاني لان حاصله انه تعالى لا
يعلم سوى المعلول الاول الا بصور حاصلة في ذاته تعالى قلت نعم لكن صرح في شرح الاشارات
العلم بانه ادراكه تعالى لمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات التي من شانها ان يكون
ان يوجد في وقت الى ما يتعلق بوجود يكون بارتسام صورها المعقولة في معلولاته
القريبة التي هي المدركة لها اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات
بارتسامها في الآلات المدركة لها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا على ان ذلك ليس نقضا على
ما ذكرت لاحتمال ان يكون المراد وكذلك يعقل الوجود بنفس تلك الصور القائمة
بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له على ما هو عليه الوجود كما يدل عليه قوله على ما
هو عليه فانه لو كان المراد ما ذكرت لكان هذا القول لغوا كما لا يخفى على المتدبر هذا
غاية ما يمكن ان يقال في توجيه التطبيق بين مذهب المصنف وبين المذهب الثاني فتدبر
قوله لما في المذهب الاول من الامور المذكورة قال بعد تقرير كلام الشيخ لا شك في ان القول
بتقرير

يمكن تادية كلام الشيخ بما ذكره بان يقال مراده انه يجب في كون الاشياء متعلقة بعلم الواجب تعالى ان لا يكون زمانية
ولا مادية والا فلا يعقلها الواجب الا وهو منها الا لنسبة توجد بل يجب ان يكونوا مجردة اعني زمانية بان لا يلاحظ شيء
منها مع سابقه ولاحقه وح يعلم الحادثات في الاعيان المعدومات في الاعيان التي توجد في وقت من الاوقات لانها
من حيث نفسها لا يكون حادثة وانما يكون حادثة بالنظر الى السابق واللاحق

بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة
المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى
لا يوجد شيئا مما يباينه بذواتها بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما هي خلاف
الظاهر في مذهب الحكماء فهذه مفاسد جمة اوردها المصنف على الشيخ والعجب ان دفع
اكثرها موجود في كتب الشيخ وغيره ولعله لم يتم عند المصنف قدس سره لكنه كان ينبغي
ان يشير الى مواضع التحرير فيها دفعوا به تلك المفاسد والحق ان شيئا من تلك التوهمات
لا يرد عليه كما عرفت بل الذي يرد فهو المذهب الثاني ايضا بالنسبة الى الاشياء غير المكتوبة
الاول بانكشاف ذوات الاشياء لوجوداتها العينية اتم في باب العلم من
ارتسام صورها الا انه لا شك في ذلك عاقل وهو ممكن في حقه تعالى فيجب اتصافه
بخلاف العلم الارتسامي لكونه نقصا منه فيكون نقصا في حقه تعالى فان قلت فما القول
في المعلولات البعيدة في الامور المادية والجزئيات الكائنة الفاسدة وكيف يمكن
حضورها عنده تعالى مع كونها مادية ومختصة بازمنة وجوداتها وكونه مجردا ازليا
ابديا قلت اما المادية فقد عرفت مما ان التجرد عن المادة ليس شرطا للمعقول بل العقل
مما هو شرط للعقل الارتسامي لا الحضوري ولا امتناع في حضور المادي عند المجرد
كما لا امتناع في كونه معلولا له والعلة وجب الحصول مع المعلول وليس المراد بالحضور
الحضور الوضعي بل ان المراد هو الحصول لنفس الذات كحصول المعلول عند العلة
واما في الامور الكائنة الفاسدة الزمانية فنقول نسبة كافة الزمانيات اليه تعالى

قوله الذي يوجد الى آخره نعم على عبارة الشيخ هكذا فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ لكل شيء على الترتيب الا عنده بل بصيرة مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شأنها الذي يفيض عنها كل وجود وادراكها من حيث شأنها انها كذا توجب ادراك الاخر ولئلم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الى صدر والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان الخفي لكن النظر فيها الوجود معقولة انما يكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقها نقد المحشي ما ليس بقا فتذكر ٢

نسبة واحدة كنسبة قاطبة الكائنات اليه وليس له تعالى بالنسبة الى شيء من الزمانيات بقبلية ولا بعدية ولا مقارنة زمانيتان لعدم اختصاصه تعالى بشيء من الازمنة بل وجوده محيط بكلية الزمان كما ليس له بالنسبة الى شيء من الكائنات فوقية ولا تحتية ولا مقارنة مكانية لعدم اختصاص وجوده تعالى بواحد من الامكنة بل هو محيط بكلية المكان فالامتداد الزماني بطوله بالنسبة اليه تعالى كان واحدا كما ان الامتداد المكاني في فسحته بالنسبة اليه كنقطة واحدة ولا يتوهم ان فيما ذكرنا التزام قدم كل حادث فانا نقول ان كل حادث فهو في الازل حاضر عنده تعالى بل نقول انه تعالى الحادث في وقت وجوده حاضر لديه وينكشف عنده مع كونه تعالى في الازل وهذا الذي ذكرت وان كان منقولا في الحكماء كما سيأتي في الشرح الا انهم قالوا ان كان الشيء هو العلمي الذي هو بحسب الارتسام في ذاته تعالى او في شيء آخر على اختلاف المذهبين كما عرفت لا الحضور العيني وانا اقول انه كما يجب الوجود العيني ولو بعض تفطنوا الذلك لاستراحوا في تجشم تلك التكلفات في تصحيح علمه تعالى بالاشياء والذي يدل على انهم لم يتفطنوا الذلك ما نقل الشيخ في الفصل المذكور في الشفاء ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة لها اليها كيف وجدت والا كان كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك ان تعقل بتدبير تام في تجريدها وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل يلزم من الاضافة اليها من حيث هي معقولة ولو كان تعقل في حين وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الا ان يوجد الى آخر ما قاله هناك وايضا ان المصنف

مع كونه

مع كونه مطلقا على هذا الكلام في الحكمة وتشنيع مبالغة في تقريره وتصحيحه فتشنيع رسالة العلم على ما ستعقله قد جعل ادراكه تعالى المعلولات البعيدة في المادية والبعد وما الشرح فيه انه يوجب بحدوث بارتسام صورها في معلولاته القريبة كالنفس عنه وهذا اول دليل على ان المتقدمين لو هذا المطلب العالي انما قرروه باعتبار الشيء العلمي الارتسامي لا بحسب الوجود العيني والحاصل ان عدم تفطنهم لذلك مع شدة تقريرهم كما هو غريب لكن تفطنهم له والقول مع ذلك بما قالوا اغرب وما فيه التحقيق الذي ذكرنا لانه ان اراد العلم الاجمالي اوايا هو والتفصيلي فلا فيه الا العلم الاجمالي كما لا يخفى على من راجع اليه وان اراد التفصيلي وكون علمه تعالى بمعلولاته القريبة بنفس ذواتها وبمعلولاته البعيدة بالصور الحاصلة في المعلولات القريبة فالمذكور فيه ليس الا اشد تقريرا لذلك فلا معنى لكونه نسخ اليه ثم ما قال المحشي الراجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي الا ان كون المعلولات البعيدة في مرتبة الحاصل له تعالى انها فانه مذكور فيما ذكره المحشي في مراتب العلم التفصيلي وليس فيما ذكره المحقق في شرح رسالة العلم منه رسم ولا اثر بل ما ذكره بعد الكلام المنقول ليس الا ان الادراكه تعالى للمعلولات البعيدة بارتسام صورها في معلولاته القريبة وهي حاضرة عنده تعالى بجميع الصور وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميه الحكماء بالعقول الفعالة وايضا حصر القول بان علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة قبل ايجادها علم حصولي وبعد الايجاد علم حضوري مما لم اجده في كلام المصنف ولا في كلام احد من المعتبرين وعندي ان ذلك امر توهمه المحشي من طبقته في بعض كلمات

المصنف وغيره وظن ان ذلك امر لا ينبغي ان يعتقد في عرف حقيقة كونه تعالى مجردا في
التجرد ومنزها عن الوقوع في شيء من الازمنة والامكنة ومن ان يتجدد بالنسبة اليه شيء لكن
فهم ذلك حقيقة لا يمكن الا بعد التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين
واطراف القياسات المؤدية الى وجوب كونه تعالى منزها عن نحو ما في التجدد بشرط رفض
حكم الوهم بالكلية والذي يتيسر له ذلك فالذي اعتقده في علم الواجب تعالى بالاشياء
الكلية والجزئية انه بجميعها علم حضوري ثابت في ذاته تعالى من الازل سرمدي الاشياء في
الابد وفيما بينهما بانكشاف ذواتها لديه وان كان بعضها بالنسبة الى بعض غير موجود
بعد وغائبة عنه وليس علمه تعالى بشيء من الاشياء بارتسام صورة لا في ذاته ولا في
غيره نعم جميع الصور والنقوش الادراكية اي صلة في المدارك العالية والسافلة تحقيقية
او تصديقية صادقة او كاذبة من جميع الاوهام والخيالات لكل متوهم ومتخيل
حاضرة عنده تعالى مع مداركها التي هي محالها ومعلومة له تعالى بنفس تلك الصور
وليس تلك الصور علما له تعالى بما هي ذوات تلك الصور والمعلومات بتلك الصور
للمدارك المذكورة معلومة له تعالى بنفس ذواتها لا بتلك الصور وفي هذا ظهر كيفية
علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات ما يليق   واما تقرير السؤال والجواب على
وجه ما ذكره الشارح   ما ذكره المحشي جواب السؤال بقوله الجواب بمنع كون
العلم نسبة مختصة اه ليس شرحا لقول المصنف والتغاير باعتبارات بل شرح ما بناه
على التسليم بقوله سلمنا كون العلم نسبة مختصة الخ كما صرح به بقوله والا فهذا
اشارة لقوله حيث قال فهذا دون ان يقول اليه اولا ذلك لكنهما بين قوله
على كون

على كون العلم نفس النسبة وجواب المصنف مبني على تسليمه وظاهر انه يمكن منعه ايضا
اشار في تقرير السؤال بجواب بلا ذلك او لا وجه من جواب المصنف على التنزل الا انه
اشار الى المنع المذكور بالايماء ليناسب مذهب المصنف وذلك مبني حينئذ على كون نفس شيء
نفر وهو انه لا ضرورة الى بناء السؤال على كون العلم نفس النسبة بل يكفي كونه مستلزما
لها لا يمكن منعه وبناء تقرير المحشي للسؤال انما هو على ذلك فتأمل
ان يقال لما حمل الشارح قول المصنف والتغاير باعتبارات على جواب استدلال في نفي
علم الواجب بذاته وبقي الجواب عن استدلال في نفي علمه بما سواه حمل هذا الكلام
على جواب استدلال والمحشي لما حمل الكلام السابق على الجواب عن كلا الاستدلالين
جعل حمل هذا الكلام على نقل قول في مذهب بلا ارتسام صور المعقول في ذاته اذ لا
يقتضي المقام نقل هذا المذهب ايضا ولا ذكر فضله عليه دون ابطاله فتدبر
قوله
بل بحث ادركه ما في غيرك وذلك لان الصور العقلية قائمة في العقل الفعال
وليس للنفس بالنسبة اليها الا القبول والاستعداد فقط   بل انما يفنيها عن
اعتبار انك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط اي كل منهما فقط بعض
ان يفنيها عن الاعتبارات قد يكون باعتبار تعلقها بذاتك فقط وذلك في
صورة علمك بذاتك وقد يكون باعتبار تعلقها بالصورة فقط وذلك في صورة
علمك بتلك الصورة وقد يكون على سبيل التركيب اي باعتبار تعلقها بكل منهما
وذلك في صورة علمك بانك عالم بتلك الصورة فانك في عالم بذاتك وبتلك
الصورة معا وفي كل منها لا بد من يفنيها عن الاعتبار فتدبر

الاشياء انفسها عنده تع اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا قد استصعبوه وهو انه كيف يمكن
القول بحضور المعدومات في الخارج واحوالها حضورها الممتنع الوجود عنده تع
الحال انه لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها عنده تع وكيف يمكن حضور
الحوادث قبل ازمنة وجوداتها مع وجوب كونه تع عالما في الازل بها وكيف
عنه على ما تقرر عند الحكماء الحوادث فيما مر في الهواء نسبته تع لها جميع اجزاء الزمان
والمكان وما فيهما والاعنى المعدوم والممتنع عنوان المعدوم والممتنع ليس بشئ
في الخارج والله بكل شئ عليم وباعتبار ارتسامها في الاذهان شئ وحاضر
بنفس صورته الارتسامية مع ما ارتسمت فيه عنده تع فلا اشكال اصلا واجاب
المحقق الفخري عن هذا الاشكال بما حاصله ان ذاته مقتضية للاشياء الا بواسطة
او بواسطة والعلم التام بالعلة بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول فالمعدومات
والحوادث والممتنعات متعينة بهذا الاقتضاء غير غائبة ولا سبيل لنا الى معرفة
كنه هذا الحضور والتعين كما لا سبيل لنا الى معرفة كنه ذاته انتهى والجواب انه كيف
جعل ذاته مقتضية للمعدومات والممتنعات وكيف جعلها متعينة حاضرة عنده تع
ان التعين والحضور لا يمكن بدون الوجود ومع ذلك تكلف خوفي وهذا غاية
ما قيل في هذا المقصد الذي تحير فيه الفحول من ذوي العقول هذا واكتفى بعضهم في
كيفية علمه تع بالحوادث قبل الايجاد بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تع
عن العلم التفصيلي انما هو وجوب كونه تع عالما في الازل بخصوصيات الاشياء
واحوالها في حيث اليقين والامتياز والعلم الاجمالي لا يصلح لذلك والمحقق
الفخري

الفخري نسب هذا القول الى المختصر ثم ارتضاه وذلك افتراء عليه فانه حقق بكون العلم
السابق على جميع الايجادات سبقا ذاتيا على اجماليا هو عين ذاته تع فتح كلام
هذا المحقق الفخري ان مراده بذلك هو العلم السابق على ايجاد الحادث سبقا زمانيا
بل المختصر مصرح بان العلم السابق على ازمنة وجودات الحوادث انما هو بالصور
الحاضرة في المدارك العالية فذلك هو الجواب عن هذا الاشكال عنده فان قيل
لا تنافي بين القولين الاول قوله الى قد كان لا يحتاج اه والثاني قوله ولا نظن ان الشئ
وقوله ولما كان البيان سهل المأخذ اه معناه ان عدم استدعاء العلم صورا مغايرة
مدلول دليله وبيان هذان القولان فاشعار المصنف رحمه الله بذكر المدلول لا الدليل ولم
يلتفت الى تقريره الاتيين والبيان لكونه سهل المأخذ بل اقتصر على ذكر المدلول
الذي هو رفع الظن المذكور ان ظن استدعاء العلم الصور المغايرة الذي هو المهم
ههنا لكونه ان لكون الظن المدفوع منشأ للحكم المردود والمذكور ان الحكم تقرر حضور
المعقول في ذاته تع فتدبر فاذا عرفت ذلك فنقول كون الشئ
حاضرا بذاته وبصورته معا فيكون الانكشاف اتم بالنسبة الى ان يكون حاضرا
بصورته فقط الا انه لا يحسن التشبيه بما نقل عن المصنف رحمه الله بقوله كما في ما نقل عن المصنف
ان في قوله واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك
بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه يعني اذا كان الصادر عنك
بمشاركة الغير منكشفا لك فالصادر عن العاقل الفاعل المستقل بالتأثير اشد
انكشافا له اذ ليس فيما ذكره المصنف حديث كون الشئ حاضرا بالوجهين والطريق

انه اشد تأثيرا في الانكشاف لكونه حصولا للشيء عند المستفيد بالتأثير كان التشبيه حسنا

الا انه لا دخل في ذلك لقوله منها الصور الادراكية فتأمل كما ان نظيره كلام

المعترض المنقول لا يرفع قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا له ليس

دون حصول الشيء لقابله فانه صريح في ان النزاع في كونه حصولا للغير اولا في الاول

في ذلك ففي نظر لما قاله لا انه عينه فتدبر وقيل عليه ان ذلك غير لازم لاول

وهذا مما لا يقول به ع قد اجيب عن كلا الاعتراضين بان غرض المعترض دفع الاعتراض

المورد على علم الواجب ومحصله ان حضور المعلوم عنده ان كان بالارتسام لزم

كونه فاعلا وقابلا وكونه موصوفا بالصفات سلبية واضافية فيلزم الكثرة في

الذات الاحدية من كل وجه وان كان لقيام المعقولات بذواتها يلزم المثل

الافلاطونية وحاصل الدفع انه ليس شرط التعقل والعلم صورة مغايرة للمعلومات

في الواقع لانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل ان حصلت الصورة لك بوجه

آخر غير الحلول فيكفي حصول التعقل ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله ليس دون

حصوله لقابله وحينئذ المنع الاول سند فيه لانه خارج عن القانون اذ المعترض في

صدد دفع لزوم المحذور كما حررنا بابداء احتمال لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة

ولا يندفع الا باثبات امتناع وقوعه فمنعه غير موجه والثاني ايضا سند فيه لانه تعقيب على

السند وهو خارج عن القانون ولانه لا يبعد ان يكون مقصود المعترض ان ما حصل للشيء

قد يكون حصوله مستتبعا لاتصافه به اذا كان قابلا لذلك الوصف ولا يلزم كليته

الدعوى وان كل حصول كذلك وان كان مؤكدا في عدم الاستواء هو المبتدأ غير قابل

للاتصاف

للاتصاف به انتهى وفيه ما فيه محاصله تحقيق المعترض ان اي محصل في تحقيق المقام

ليس الا ان منشأ العلم الذي هو الخطور فقط لا خصوصية كون الشيء حالا في العالم ففي

صورة علم الاول بذاته لما كان ذاته حاضرة له غير غائبة عنه كان عالما بها في غير ان

يتصور هناك حلول اصلا في صورة علمه بما سواه ايضا يكفي حضور ذوات الاشياء عنده وحضوره

من غير حاجة للاعتبار الحلول ومن يظهر ارتباطه بما قبله قال المحقق الفحول المستفاد من كلام

المعترض في شرح الاشارات لا يستدعي العلم ان ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علم

بها والتغاير اعتباري وهذا مذهب سادس للمذاهب الخمسة في علمه تعالى مما يغاير

ذاته الاول انه نفس ذاته غير زائد عليه وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني

انه صور معلقة لا في محل وينسب الى افلاطون الالهي الثالث انه صور قائمة بالعقل

الاول على ما قرره المعترض في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات الرابع انه بالاتحاد

والمعلوم ذوات المعلومات اي رجعية بها اما في الصفات اي مستلزم يكون بصورها او

صور قائمة بذاته تعالى واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين ونقد كون المذاهب

تلك الخمسة على ما في شرح اثبات الواجب ثم قال ومحصله يعني كلام المحشي مما نقله

في شرح الاشارات بعد ما تقرر ان علمه تعالى بذاته ان علمه بالموجودات اي رجعية

في الجواهر والاعراض الغير القارية عنه تعالى على تلك الموجودات وهذا مخالف لما

من صفته تعالى بذاته بالمغاير الذي حررناه الا ان يحكى كون علمه تعالى بذاته علم العلم

الاجمالي دون التفصيلي انتهى اقول فيه بحث من وجهين الاول فلان قول المعترض في شرح

الاشارات في ذا الحكمة يكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود

في غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ليطا اعني المعلول وعقل الاول تعم بقوله شيئا
واحدا في الوجود في غير تغاير كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا
فاحكم بكونه في المعلولين كذلك في ذات وجوابه ان الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه
صريح في ان ذات المعلول الاول الموجودة في الخارج هي بعينها علمه تعالى في ان التغاير بينهما
اعتباري فكيف لا يستفاد من كلامه ذلك وليفهم قوله بعد ذلك كان الاول الواجب
تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيانها تلك الجواهر والصور
وكذلك الموجود على ما هو عليه صريح في ان ذوات جميع الموجودات اي خارجية صورا كانت
او غيرها علوم بها واما ثانيا فلان كون هذا المذهب سادس للخمسة المذكورة يقتضي
لان الحصر في الخمسة المذكورة ليس عقليا ولا مما اتفق عليه بحيث لا يجوز التجاوز عنه
واما ثالثا فلان ما نسب الى القدماء في كون علمه بالاشياء عين ذاته ان اراد ان
صفة العلم ليست زائدة على ذاته تعم بمعنى ان ذاته لاحتياج له لقيام صفة
بها يصير بتلك الصفة عالما ويكون تلك الصفة سببا للعالمية بالاشياء كما هو
شان غيره تعالى فهو ليس مختص بالقدماء ولا منحصر في صفة العلم بل جميع صفاته تعالى
عين ذاته عند كافة الحكماء والمعتزلة وان اراد ان ما به العلم اي المعلوم بالذات
في علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته فان اراد بالعلم التفصيلي فلم يذهب اليه احد
ولا يمكن القول به ايضا كما سيأتي وان ارادوا الاجمالي فليس هو مختص بالقدماء كما عرفت
وبالجملة ليس هو مذهبا على حدة فيما للمذاهب السابقة واما رابعا فلان ما نسبه
الى المعلم في شرح الاشارات في كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول
ليس تقريرا

ليس تقريرا لكلام الشيخ بل هو تحقيق في عنده نفسه بعد رده كلام الشيخ بمحذورات
اوردها عليه كما لا يخفى على من نظر فيه واما خامسا فلان ما جعله مذهبا رابعا في كون
علمه تعالى بالاشياء قبلها ذوات الموجودات اي خارجية لا ينافي المذهب الذي ذكره و
جعله سادسا للخمسة فان الاختلاف في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل له في تحقق
تعدده فان ذلك الاختلاف كما وقع في الحصولي في كون العلم هو حصول صورة
الشيء او الصورة اي الحاصلة في الشيء كذلك يمكن ان يقع في العلم الحضوري هو مجرد علم
حضور الشيء فيكون اضافة او الشيء الحاضر فيكون العلم عين المعلوم فالفرق بين المذهبين
ليس الا ان في احدهما سمي الاضافة علما والاخر سمي ذوات الموجودات الخارجية بذلك
واما سادسا فلان ما ذهب اليه الصفاتية هو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ
ابي نصر الا ما نسبه الى القدماء واما سابعا فلان كون صفته تعالى عين ذاته لا ينافي
كون علمه بالاشياء بذوات تلك الاشياء بمعنى ان المعلوم بالذات انما هو ذوات
تلك الاشياء لا الصور اي صلة منها في ذاته ومعنى كونه تعالى علمه عين ذاته ان العلم
يقتضي صفة جهة العالم زائدة على ذاته وصورة في جهة المعلوم مطابقة له زائدة
عليه في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي يقتضيها العلم في جهة العالم
هي عين ذاته كما ان الصورة التي تقتضيها في جانب المعلوم هو عين ذات
المعلوم وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات لا يخفى ان هذا التفسير
كلا قسمي العلم اعني الحضوري والحصولي فالحاضر بالذات في العلم الحصولي اي الصورة
اي صلة التي هي معلومة بالذات والامر العيني معلوم بالعرض وفي الحضوري

هو الوجود العيني الذي هو المعلوم بالذات فالعلم والمعلوم بالذات شئ واحد الا بالاعتبار
ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون صدوره
عنه تعالى بالاختيار فان صدور الاختيار على ما هو المشهور متوقف على القصد
المستلزم للعلم وقوله فيجاب بانا نلتزم ذلك الى ان يندفع الفساد المذكور عن عدم مسبوقيته
بالعلم فيه وقوله وفيه لطف نظر يرد بان منع الاستلزام كون الشئ علة لنفسه والتغاير
الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا لا يرد على المصنف لانه لا يقول بكون العلم
سببا للمعلوم والصدور بالقدرة والاختيار لا يجب كونه مسبوقا بالعلم عنه
قال في شرح رسالة العلم في مسئلة ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كالقدرة
ام لا الايجاد هو اصدار وجود الشئ عن علته والعلم كما سبق بيانه هو حضور الشئ عند
العالم واذا كان الشئ قد صدر وجوده عن الشئ فقد حضر عنده فيكون باعتبار صدوره
عنه مقدورا له وباعتبار الحضور عنده معلوما له والجهة التي باعتبارها صدر الشئ
القدرة والتي باعتبارها حضر ليس العلم والاعتبار ان عقليان متغايران لكن
واحد في جهتين ثم قال وفرق بين القدرة والايجاد والتاثير فان القدرة لا
تقال الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التاثير والايجاد والتاثير بعد ذلك وتتميز
بكون الوجدان المؤثر بحيث يجب عنه الايجاد والتاثير واذا لاحظ الايجاد في غير
اعتبار العلم والارادة فلا وان يوصف بالقدرة فان الايجاد عند ما يصح و
اعتبار العلم والارادة يجب ان ينتهي فهذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا
يجب ان يكون سابقا على الايجاد مع انه ادل على وجه الاولوية هو
الحيثية

ان حيثية المعلولية مغايرة ظاهرة بخلاف حيثية الوجود في الخارج فلان تحقيق
المطابقة يقتضي ان يكون هي بعينها حيثية المعلومية فتامل والتحقيق ان
يقال ان هذا العلم اه كون ذاته تعالى علما تفصيليا بالصادر الاول ليس بمعقول
اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي المعنى الحاضر بالذات لدى العالم والحاضر
بالذات ههنا ذات الشئ اي سواء كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان
حصوليا وذاته تعالى لا يمكن ان يكون عين الذات الصادر الاول ولا صورة
مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا له تعالى ذاته تعالى علم بالصادر الاول وجميع
الموجودات بالمعنى الثالث في المعاني المذكورة وهو ما يقتدر به على انكشاف المنكشفات
بالذات لكنه هو معنى العلم الاجمالي والاختصاص بالصادر الاول وقياس ذاته
تعالى المقتضية لخصوصية الصادر الاول اما الصورة المتميزة لتميز المعلوم بما بطل
لان ذاته تعالى مقتضية للتميز بمعنى موجب التميز ومفيد له لا بمعنى ما به التميز وفرق بين
مفيد الخصوصية وما به الخصوصية والصورة العلمية متميزة للشئ بمعنى ما به التميز لا
بمعنى مفيد التميز فان مفيد التميز والتشخص ليس الا موجده وخالقه ولو كان لما ذكره
الى الاول وجه صحيح لامكن اجراء مثله في جميع الموجودات بان يقال ذاته تعالى مع العقل الاول
علم تفصيلي بالعقل الثاني لما ذكره بعينه وهو تعالى مع ما علم تفصيلي بالعقل الثالث و
هكذا الى جميع الموجودات وقد توهم جماعة من الطلبة مما ذكره المحشي في العلول الاولى
بعينه ان ذاته تعالى بذاته علم تفصيلي بجميع الموجودات لكونه تعالى بذاته مقتضية لكل
موجود من الموجودات الكلية والجزئية وخصوصيته وتميزه فكما ان ذاته تعالى الكاشف

موجودة نسبة الصور العقلية للشيء اليه وزعموا ان هذا معنى كون العلم الذي هو في جملة صفاته عين ذاته وكان في كلام المحقق المنقول اشارة الى هذا وانت بما ذكره في المعلول الاول خبير بان ارتسامه فيه ذلك قال صاحب الشفاء واستظهر الكلام الامريتان اما الاول فلان المعنى المعقول اذا لم يوخذ في الموجود اي بحد وكان فيه محرمات النفس العاقلة اياه ولم يكن اختصاصه وتميزه بمطابقة للموجود اي بحد بل بمحض اقتضاء النفس العاقلة اياه وكان النفس بما اقتضته بخصوصيته على التفصيل سابقا عليه فكذا الحال في العلم الاول بالنسبة الى الواجب تعالى واما الثاني فلان النسبة الكثر اليها اذا كانت كنسبة البناء الى الصورة البنائية فكما ان الصورة البنائية علم تفصيلي بالبناء وعلم اجمالي بجميع جزئيات ما في البناء لكن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول وعلم اجمالي بجميع ما ارتسم صورته فيه من حقائق الموجودات لكن هذا ليس مراد الشيخ بل مراده ان عقله تعالى للاشياء بالعلم الصوري التفصيلي سبب لوجود الاشياء يعني ان علمه فعلي بمعنى انه يعقل اولا النظام الخير في الاشياء فيوجدها على طبقه والذي يدل على ذلك ما قاله متصلا بالقول المذكور تعليلا له من قوله فانه يعقل ذاته وتوجيه ذاته تعالى ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول انتهى ولو اورد المحشي استشهادا للعلم الاجمالي بدل الكلام الذي نقله من الشيخ قوله بعد ذلك الكلام متصلا به وهو قوله فهو لكن يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او تتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته

عن عقليته لانه يعقل ذاته وانها مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء ثم الاستشهاد لان قوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة صريح في كون ذاته تعالى علما اجماليا بالكل كما لا يخفى قال الفاضل المطوف اقول ان هذا اي حضور الحالة مطوية في حالة بمعنى انه يمكن في النظر في هذا استنباط تلك فتدبر وبذلك التحقيق وهو ان العلم الذي عين ذاته تعالى علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول وانت قد عرفت فساد ما يرد عليه هو ان يقال عند المحشي ليس العلم منشأ لصحة الصدور بل منشأها ليس الا القدرة واقتضاؤها لخصوصيته المعلول الاول انما هو لخصوصية ذاته تعالى وللثاني بواسطة الاول وهكذا على الترتيب واعتبار العلم الاجمالي ليس لتصحيح الصدور بل لبيان ان كماله تعالى انما هو بذاته لا بامر زائد على ذاته كما عرفت مرارا هو اي العلم المنكشف بذاته بذاته فيما نقلنا عن المحشي من ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد فتامل وانه قاطع ظاهر لذلك لان ما في جوابه هو معنى العلم المصدري ومراد المحشي هو العلم الحقيقي فلا منافاة سواء كانت مادية او غير مادية هذا التعميم ليس بصواب لان مناط اجراء الدليل هو كون الشيء موضوعا للتغير والجزئيات الغير المادية كالصور العقلية من حيث هي معقولة وكذا الكليات ليست موضوعة للتغير فلا يشملها ذلك ظ ان الدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات بناء على هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد في الازمان بالنسبة اليه تعالى ايضا كما هو بالنسبة الينا على زعم الجمهور وح فيقول لا شك في زمان زيد اذا كان في الدار

معين فانا نحكم في ذلك الوقت بان زيدا في الدار الآن فاذا انقضى ذلك وخرج
زيد عن الدار ولا محالة يتجدد علينا وقت آخر فانا نحكم في ذلك الوقت الآخر بان
زيدا ليس في الدار الآن ولو حكمنا بانه في الدار الآن وحصل الحكم الثاني اعني
انه ليس فيها الآن وتغاير الآنين لا يمنع زوال الحكم الاول بالثاني كما لا يخفى
فالحكم الاول زائل عنا البتة نعم يحصل لنا في العلم بان زيدا كان في الدار الآن
الذي انقضى لكن ذلك حكم آخر غير الحكم بانه في الدار الآن والسبب في ذلك هو
وقوعنا في الآن اولا ثم بعد انقضائه وقوعنا في الآن الآخر ثانيا لكوننا زمانيين فلو كان
الواجب تعالى ايضا مثلنا في ذلك الوقوع كما زعم الجمهور كان ذلك الزوال عنه تعالى
الحكم الاول في حقه تعالى ايضا لازما فلا ينفع في ذلك كونه عالما بان زيدا في الوقت
السابق كان في الدار فان ذلك كما عرفت حكم آخر غير الحكم الزائل فالتغير لازم ايضا ثم
لو كان علمه تعالى بحصول الصور لا بانكشاف الذوات ولم يكن له تعالى حكم في آن من
الآنات بان يكون الآن المعلوم ظرفا للحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم كما
في علم المنجم بالخسوف الجزئي المعين اذا كان حاصلا من قواعد علم النجوم وطرق
ضبط الحركات لا من جهة الاحساس فانه لا يتغير بحسب تجدد ازمنة القبل والمقارنة
والبعد او كان بانكشاف الذوات ولكان بريئا عن الوقوع بحسب الازمنة والاوقات
كما ذهبنا اليه فلا يلزم التغير في شيء اصلا تقرير الدليل على وجه آخر وقد
يقرر بوجه آخر وهو ان علمه تعالى عين ذاته فاذا علم المتغير فان لم يتغير العلم حين
تغيره لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير في ذاته تعالى عن
ذلك

ذلك اقول في الجواب عنه قد عرفت ان معنى كون علمه تعالى عين ذاته هو ان
الصفة التي يقتضيها العلم من جانب العالم هو عين ذاته تعالى فح لا يلزم التغير في
ذاته بتغير المعلوم وانما يلزم التغير لو كان ما به العلم اي الصورة المطابقة عين ذاته تعالى
او ان العلم الذي هو عين ذاته تعالى هو العلم الاجمالي وهو ليس بالصورة المطابقة
كما عرفت هو ان يقال اذا لم يحضر عندنا جزئي لكون زيد في الدار بعد ذلك
المثال وهو قوله ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول اي بعد حضور الجزئي الثاني لتعلقه
زمانية فهذا التقرير ايضا مبني على توهم تجدد الزمان في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى
فان حاصل التقرير ايضا كالتقرير الاول على ما قررنا بل المناسب الذي هو هذا
المنسب لا يدفع الاستدلال على تقريرنا وعلى تقريره ايضا اذا قيل بدل قوله
لزم التغير في حكمنا على ان المراد بالعلم ايضا هو الحكم كما لا يخفى ذلك لما عرفت ان تغير
الحكم لازم بسبب وقوع الحاكم تحت الازمنة وكون العلم حضوريا لا ينفع في ذلك
وايضا نقول اذا كان شيء من الاشياء منكشفا بذاته عنده تعالى في زمان معين بسبب
حضور ذاته في ذلك الزمان وذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذي بعده بالنسبة
اليه تعالى ايضا فاذا انقضى ذلك الزمان يزول لا محالة ذلك الانكشاف لان نسبته
كان ذلك الحضور قد زال سواء بقي صورته في المدرك في المدارك ام لا اذ الانكشاف
الحضوري امر وراء العلم الصوري كما ان المبصر اذا غاب عن نظرنا يزول عنا
الحالة التي نسميها الابصار ولا يكفي في ذلك بقاء صورته في خيالنا والحاصل ان الانكشاف
المذكور وكذا الابصار حالتان وجوديتان يستلزم زوالهما زوال حالة وجودية

عن المنكشف لديه والمنجز وليس المراد بالتغير ههنا الا ذلك فظهر من تضاعيف ما ذكرنا في
جواب المحشي عن هذا الاستدلال اعني قوله وتغير الاضافات ممكن ليس بتام الا ان يبتني
على ظاهر الحال وعلى قواعد الاشعرية كما قررنا الشبهة بل الجواب على التحقيق هو ان التغير و
التغير ليس الا في النسب التي تعم هذا وقال المحقق الفخري بل الاليق ان يقال في الجواب اقول
ان علمه تعالى كما كان حضوريا غير زائد على الذات يعلم كون زيد في الدار في زمان او
الان كالملائكة ولا زوال لهذا العلم بخروج زيد عنها بعد الزمان والان الذي كان
فيهما بل يبقى هذا العلم ويعلم ايضا كون زيد خارجا عنها بعد زمان كونه فيها من غير
لزوم محذور وتغاير المعلومين بالذات لا يستدعي تغاير العلم الا بالاعتبار والاضافة
وهو غير مستبعد واليه اشار المحشي بقوله وتغاير الاضافات ممكن انتهى اقول القول
العلمين معا انما يمكن عند من يقول بالعلم الحصولي بان يكون صورة كون زيد في الدار
وصورة كونه خارجا عنها مرتسمتين لا في ذاته تعالى عن ذلك بل في المدارك العالية
على اختلاف بين القائلين بالعلم الصوري كما عرفت وكذا عند من يقول بحضور
الحوادث دفعة واحدة بلا استمرار وتجدد عنده تعالى على ما حققنا ولا بدون
هذين القولين فلا يمكن القول ببقاء العلمين معا اصلا كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة
وذلك المحقق قد انكر كلا القولين اما الاول فكما صرح به في هذا الكلام واما
الثاني فكما صرح به في شرح هذا المقام عند رده على المحقق الدواني في القول بحضور
جميع اجزاء الزمان مع ما فيها عنده تعالى فوق هذا طور وراء طور العقل ووجه
البحث فيه ظاهر وقال في حاشيته على شيء وفيه التزام قدم كل حادث فكيف

يمكن القول

يمكن القول ببقاء العلمين معا هذا ثم اورد على المناسب الذي ذكره المحشي ان هذا الجواب
يستدعي كون العلم زائدا على الذات اذ العلم نفس المعلوم على ما ذكره وهو زائد على
الذات مع ان مذهب المحشي ان العلم نفس الذات الا ان يقال مقصوده ان
العلم التفصيلي نفس المعلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات انتهى اقول لا يكون
ما ذهب اليه المحشي في كون العلم نفس المعلوم منافيا لما ذهب اليه المحشي في كونه
نفس ذات فقد عرفت حقيقته وقد عرفت ايضا ان المحشي بان معنى قال كون
العلم نفس الذات وانه عين ذاته تعالى ان علمه اجمالي بالاشياء ولا ان
للمستدل ان يورد الدليل في العلم الذي هو عين الذات فاقول العلم الذي هو
عين ذاته بمعنى الصفة التي تقتضيها العلم في جانب العالم لا يتغير بتغير المعلوم
كما عرفت وكذا بمعنى العلم الاجمالي فان العلم الاجمالي ليس علما بتفاصيل الاشياء
وحضور مبادئها لا يلزم من تغيرها تغيره بل هو بمعنى اخر قد عرفته غير مرة
ان يكون تارة يقتضي عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة
صريح في نفي كون علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة الزمانية زمانيا اذ ح يتصور هناك
تارة وتارة اما اذا كان علمه تعالى بها شاملا لوقوعها في الزمان كما حققنا فلا
يمكن نفي علمه تعالى بها بهذا القول اذ نقول نعم لا يجوز ان يقتضي تارة وتارة لكنه يقتضي
مرة واحدة انها موجودة في ذلك الوقت ومعدومة في غير ذلك الوقت كما عرفت
ولا واحتلاف في الصورتين يبقى مع الثانية لا منع في بقاء الصورتين
معا لو كان علمه تعالى بالصور على ما هو مذهبه كعلمنا بوجود الحادث في زمان وبعدمه

في زمان آخر اذ لا تقابل بينهما لعدم اتحاد الزمان ولو كان علمه تعالى بحضور المعلوم وفرض كونه علمه زمانيا فلا يمكن تقابل الحضوريين اي المعلوميين بحضور الذات معا اذا كان علمه زمانيين اذ لا حضور لاجزاء الزمان معا بحسب الزمان واما اذا كان علمه تعالى حضوريا او متعاليا عن الزمان فلا يغيب عنه واحد في الحضوريين اصلا على ما حققنا واي صدر ان هذا الكلام من الشيخ صحيح على مذهبنا وفاسد على مذهبه وانه ادرك بجاهي مقارنة للمادة لما قوله بانه متجزية فقد بينا لك ان مقارنة المادة وعوارضها انما يمتنع في المتعقل بحلول صورة الشيء في العاقل واذا كان بحضور ذاته كما في حضور المع عند العلة فلا يمتنع اصلا بالجزئيات المادية لما لم يكن مدركة لنا الا بحصول صورها فينا ولم يكن حصولها في النفس المجردة بل يجب ان يكون في قواها المادية المتجزية فلذلك لم يكن ادراكها لنا تعقلا بل حسا وتخييلا ولكونها حاضرة بذواتها عند جاعلها الحق تعالى لكونها معلولات له تعالى فلا حاجة في ادراكه لها حصول صورها فيه تعالى عن ذلك فيكون ادراكه تعالى لها تعقلا ولا حاجة هناك الى آلة متجزية فالجزئيات المادية بما هي جزئية ومادية ومتشخصة وممتنعة الفرض بين الكثيرين معلومة له تعالى من غير نقص ولا حاجة الى آلة متجزية فظهر ان هذا الدليل انما ينفي علمه بالجزئيات المتغيرة على تقدير كون علمه تعالى حصوليا وكذا على تقدير كونه حضوريا دهريا في الوقوع في الزمان كما هو الحق فلا يتعين اصلا لكن اثبات كثير من التعقلات اذا حصلت ممتنع التعقل بما بينا لك علمت ان اثبات شيء من التعقلات ليس لعقله

الكلام

بل علمه بنقص التنبه بنحو واجب الوجود انما يعقل كل شيء اي من الكليات والجزئيات على نحو كلي اما الاول فظاهر واما الثاني فعلى نحو كلي منحصر في فرده فلا فرق في تعلق علمه تعالى بين الكلي والجزئي في ان كلا منهما انما هو بصورة كلية يحتمل عند العقل الكثرة الا ان في الاول كما انه يحتمل الكثرة عند العقل كذلك يصدق على الكثرة في الخارج اي بعد وفي الثاني يحتمل الكثرة عند العقل ولا يصدق على الكثرة في الواقع بل هذا الامر المحتمل للكثرة عند العقل منحصر في اي بعد في فرد فلا يعزب عن علمه تعالى شيء من الاشياء في نفس الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه مهيته انسانية محفوفة بمجموع عوارض كل واحد من تلك العوارض معلومة بمهية كلية والصورة المعقولة من مجموع تلك العوارض وان كانت كلية الا انها منحصرة في نفس الامر في شخص هو زيد بعينه لان ضم الكلي الى الكلي وان لم يفد الجزئية لكن قد يفيد الانحصار في شخص وكذا يعلم عمرا بعنوان كونه مهيته انسانية محفوفة بمجموع عوارض اخرى كل منها كلي والمجموع من حيث هو مجموع ليس كلا الا انه منحصر في الواقع في شخص وهذا المجموع وان امكن كونه مشتركا الا ان ذلك مجموع في كثير من العوارض الا ان هذا المجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا القياس كل جزئي من الجزئيات والاجزاء والاعراض والى ذلك اشار بقوله ومع ذلك اي مع كون علمه بالجزئي على نحو كلي انه يجب ان لا يفوت نفس الامر والواقع والحق ان هذا النحو في العلم بالجزئيات امر ممكن بحيث لا يفوت منه تعالى شيء جزئي في الجزئيات ومثقال ذرة في الارض ولا في السموات والنقص فيه بحيث الكلية كما عرفت

عليم في حيث الكيفية كما ذكرنا سابقا فيعلم كلامه المذكور ان الموجود

فقول الظاهر بمذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته ان الموجودات الكاينات لذات
والمبدعات الباقيات بجواهر موجودات عينية معلومة له تعالى الا بالعرض والمعلوم
بالذات ههنا انما هو صورها الحاصلة في ذاته تعالى ونفي هذا الانكشاف
كفر صريح انما يلزم كونه كفرا لو لزم عزوب شيء من الاشياء عنه تعالى في نفس الامر وقد
علمت انه لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات الدين الذي يلزم من انكاره الكفر هو كونه تعالى
عالما بجميع الاشياء واما خصوص وكون انحاء العلم فلم ينتبه على احد عدم كونه
من ضروريات الدين واللفظ الى النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا نزاع
في كيفية العلم لا في اصل العلم قوله ونفي هذا الانكشاف كفر صريح فانه انما كفرهم
في ذلك لاجل هذا النفي لا لاجل عزوب شيء من الاشياء عن علمه تعالى كيف
وهو اجل قدرا واشد غورا في المطالب الحكمية عن ان يخفى عليه عدم لزوم ذلك عن
كلامهم وانما الغزالي رحمه فلما توهم من ظاهر كلامهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات على نحو
الكلي وانه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي متغيرة انهم قالوا بكونه تعالى عالما بطبايع
الجزئيات ومفهوماتها الكلية لا بنفس ذواتها حملهم ذلك على تكفير هؤلاء وذلك افتراء
عليهم لتوهم في كلامهم فلا ينبغي ان يكفرهم بمجرد الاكتفاء في جزئيات انحاء
العلم وكيفيته في كيفياته وان صح تخطئتهم كان واجب الوجود او فهذا
التعليل تأمل فتأمل الا ان هذا القائل صرح بان وجب الوجود بسبب الكفر وجود
لا قوله باعتبار الوجود العيني انت خبير بان القول بمبدئيته تعالى لكثرة وجود والقول
بعدم عزوب شيء مخفي عنه لا يستلزم ان خصوص العلم الحضوري ولا ينافيان

والحق لدى اولئك ان الذي هو التغير في هذا يستلزم كونه تعالى زمانيا وانه لا تغير له بالنظر الى ذاته وصفاته لا في صفاته الحقيقية ولا في
صفاته الاضافية المحضة وغير المحضة ولا الى آثاره المترتبة عليه بالواسطة ولا تغير بالواسطة فمع هذا لا تغير ولا انتقال في علومه التفصيلية
التي هي عين ذوات الموجودات العينية مع كثرتها وتعددها وتعاقبها وتجددها نظرا الى ذواتها وقياس بعضها الى بعض اذا كانت
زمانية واما بالقياس الى المتعالي عن الزمان فلا ولا اختصاص لهذا الجواب في علمه الذي هو عين ذاته الذي تعبر عنه تارة بالعلم
الكمالي واخرى بالعلم الاجمالي ملا شاه جيلاني رح

نفي هذا النحو الخاص في العلم بل انما يستلزمان علمه مطلقا ويتنافيان نفي العلم راسا وان
ذكر من نفي الحضور باعتبار الوجود العيني كما صرح به ففي هذا التعجب تعجب فتأمل
ولا اصعوبة في ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي
فيكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات المبادي العالية باعتبار انتقاشها بصور الموجودات
والاولى على تحقيقنا ان يكون الكتاب المبين عبارة عن لوح الوجود باعتبار حضور ما فيه
مع ما فيه دفعة واحدة ومرة غير مستمرة عنده تعالى ويعبر عنه باللوح المحفوظ ايضا
يكون قلمه الذي به ارتسم تلك النقوش في ذلك الكتاب واللوح العقل الاول بل اراد ثم
المتعلقة بافاضة الموجودات والخيرات على الدوام ويمكن ان يكون اللوح
المحفوظ عبارة عما ذكرنا والكتاب المبين عبارة عن طومار الزمان وصفحة
المادة الكلية باعتبار انتقاشها بصورها في الكون تدريجا لكن في وقت مع كون
القلم باعتبار اللوح المحفوظ ما ذكرنا وباعتبار الكتاب المبين مجموع العقول والنفوس
القضاء والقدر فالاول عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الاول اعني اللوح المحفوظ
والثاني عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الثاني فان القضاء لا يقبل التغير والقدر
يقبله والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة قد عرفت ما
حققناه لكون التغير في حضورها انما هو في ما بينها وبعضها بالنسبة الى بعض لا بالنسبة
اليه تعالى فانها جميعا حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة ولو كانت ذلك التغير في الحضور
بالنسبة اليه تعالى لزم التغير فيها بالنسبة تعالى عن ذلك والا فلك ان تكون في مرتبة في ذلك
بواسطة امر مخصوص ينضم اليها وهو المسمى بالتشخص اعلم ان المحققين اتفقوا

على ان التشخص كالوجود امر اعتباري غير زائد في الخارج على الماهية المتشخصة بمعنى ان الجاعل
كما يجعل الماهية في الخارج بحيث يصير مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام وينتزع منها
العقل باعتبار تلك الحيثية مفهوم الوجود بدون ان يكون لذلك الانتزاع منشأ
في الخارج سوى ذلك الجعل فكذلك يجعلها في الخارج بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين فينتزع
منها العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص بدون ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج
سوى ذلك الجعل ولهذا ذهب بعضهم الى ان الوجود والتشخص امر واحد بالذات متغاير
بالمفهوم والاعتبار فالمراد بالتشخص ليس الا نفس كون الماهية مرتبطة بجاعلها الحق المتشخص
بذاته ارتباطا خاصا بها كما ان المراد بالوجود ليس الا كونها مرتبطة بجاعلها الموجود بنفس
ذاته لكن والعوارض المكتنفة بالشخص فليست الا امارات للتشخص ولا المادة
في الماديات فليست الا مقدمة للماهية لقبول الارتباطات المختلفة بالجاعل الحق فالشخص
ليس الا الماهية المجعولة المرتبطة بجاعلها على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية
من حيث هي هي بدون هذه الارتباط الخاص يجوز اشتراكها بين كثيرين بان يكون
لها في الخارج انحاء ارتباطات بالجاعل فهي من هذه الحيثية يكون كلية مشتركة بين كثيرين
واذا اعتبرها في الخارج مرتبطة بالجاعل بارتباط خاص لا يجوز ذلك الا بان الاشتراك فهي
من هذه الحيثية يكون جزئيا حقيقيا وشخصيا فمناط الجزئية والكلية هو ذلك
الارتباط الخاص وعدمه فكل ماهية واقعة في الخارج مرتبطة بالجاعل على وجه فهي
فيه ليست الا جزئيا حقيقيا ممتنعا فرض اشتراكها بين كثيرين سواء ادركت او
لا ولا يكون كليا الا اذا ادركت واعتبرت من حيث هي وذهب جماعة الى ان التشخص

امر

امر موجود في الخارج زائد على الماهية ينضم اليها فيصير جزئيا حقيقيا وشخصيا ونسبته
الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وذلك الامر لامتناع الكلية يحتاج الى تشخص آخر
ويمتنع اشتراكه بين اشخاص كثيرة الا في مفهوم عرضي وهكذا فالى الوجود ايضا اذا تمهد
هذا فنقول ان جماعة من المتأخرين كالمحقق الدواني والسيد المدققين وقد تبعهما
زعموا ان تشنيع المتأخرين على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي
واثباتهم علمه تعالى بها على الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء الجماعة القائلين بزيادة
التشخص على الماهية في الخارج قال المحقق الدواني فيما اضاف على حواشيه القديمة
في مبحث التشخص بعد تقرير مذهب هؤلاء الجماعة بهذه العبارة ثم ان ذلك الامر
يعني الامر الذي بثبوته تشخص في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم
بها الا بالمبادي العالية وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم يقولون علم الواجب
بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك ثم
قال بعد ما بين ان ليس في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية لا منحصرة
في فرد او منتشرة في الافراد بهذه العبارة ثم تلك الحقائق اذا ادركت بالحواس
كان صورها الكلية الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورها الكلية فالاختلاف
في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب
يتعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن لا يعزب عن علمه تعالى ذرة في الارض ولا
في السماء فما صدر كلام الحكماء نفي التغير والاحساس عنه تعالى واثبات الادراك لجميع
الموجودات له على نحو التعقل الصرف المقدس عن شوائب القصور انتهى وقال سيد المدققين

[illegible]

فيه حواشيه على هذا الكتاب فمن ذلك البحث بهذه العبارة ليس الشخص الجوهري مثلا
الا الماهية النوعية المتجزئة بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات التسع العرضية
ولا بد حينئذ فيه امر زائد على الماهية النوعية ولذلك اذا اسئل عنه بما هو يقع النوع
في الجواب فان ادرك الشخص المذكور بالحس كان الصورة مانعا عن فرض الشركة وان
ادرك لا بالحس كان الصورة غير مانع عن فرضها وان كان المدرك واحدا في الصورتين
مثلا اذا علمت لمخاطبك ما علمته بالحس وقلت مثلا قطرة ماء متقدرة بالمقدار الكذائي
في الاين الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ماء متصفة بجميع الصفات التي
ادركت القطرة متصفة في الحس فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور
مخاطبك لا يمنع عنها مع ان المتصور واحد فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك
الحسي لا امر في المتصور يخصصه بحيث يصير جزئيا وكيف لا والتصور الشبح البعيد اذا
كان بالحس كان مانعا من فرض الشركة فيه وان كان اكثر صفاته بل ماهيته مجهولة
ثم واذا عرفت ان التصور بمعنى واحد قد يكون مانعا عن فرض الشركة فيه وقد لا
يكون مانعا عن فرضها بحسب نحو الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تعالى
بالجزئي على وجه الكلي ان تحقق ان علمه تعالى بالجزئي على النحو الثاني ولا يلزم من ذلك
ان يخرج عن علمه شيء من مفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء بذلك
بل جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه تعالى
بالجزئيات لا يمنع عن اصل الشركة كما لا يمنع المخاطب في المثال المذكور عنه ولا
محذور في ذلك انتهى كلام هذا المدقق اقول قد عرفت ان التشخص انما هو بنحو

الارتباط

[illegible]

الارتباط فهذا بعد مناط الجزئية انما هو من عوارض المفهوم انما هو بادراك ذلك
النحو من الارتباط الواقع عند ادراك المرتبط بهذا النحو انما هو من الارتباط ومناط
الكلية التي هي ايضا من عوارض المفهوم انما هو بالادراك لا بهذا النحو فالاشياء الموجودة
في الخارج بحسب انحاء وجوداتها انما هي جزئية كلها انما هي فان ادركت بالعلم الحضوري
او بالصورة الحاكية بنحو الارتباط انما هي كانت الصورة الخيالية كانت جزئيات
وان ادركت بالصور الغير الحاكية لنحو الارتباط كان يكون صورة حاكية عن نفس
الماهية لا عن نحو وقوعها وارتباطها باي عين كانت كليات فمناط الجزئية هو
ادراك نحو الارتباط سواء كان بالحس او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو
من الارتباط فلاح ان يجعل مناط التشنيع على الحكماء في نفي العلم بالجزئيات
قولهم بالعلم الحصولي وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوقوع
انما هو لا على راي هؤلاء الجماعة وعلى تقدير التنبؤ فلا وجه لتخصيص نفي علم الواجب
والمبادي العالية بالجزئيات الحادثة كما صرح به المحقق الدواني وهذا الامر لكونه
لا مهية له لا يمكن تعقله سواء كان ماديا او مجردا او كان علمها ادراكا فالنفس مختص بالماديات
اذ توهم امتناع حكاية الصورة العقلية عن نحو الوقوع انما هو في الماديات
لا في المجردات والمثال الذي اورده السيد المدقق في التحقيق فيه ان علمك انما
يكون جزئيا لادراك نحو وقوعه انما هو بسبب الاحساس لا لخصوصية الاحساس
بل لو امكن الاطلاع الحضوري بها بدون الاحساس لادركتها جزئية فلو اطلاعك
الاطلاع لمخاطبك ذلك النحو في الوقوع لكان ادراكه ايضا جزئيا وتمكم

بالشيخ البعيد ليظهر لك اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مانع من فرض الاشتراك انما هو علم
بنحو وقوع الشيء في الخارج لا الماهية ولا ان صفاته مطلقا بحيث حصر لنا العلم بوجه
الشيخ في اي ان محمد بن ملك بهيئته وصفاته لا يقدح في كونه ممتنع الاشتراك فليتأمل
في جميع ذلك وههنا ثمة احتمالات احتمال الاول ان يكون العلمان كلاهما حضوريين
والثاني ان يكون كلاهما حصوليين والثالث ان يكون احدهما حضوريا والاخر
حصوليا مع ما فيه يعني فيما ان علم كل واحد منهما الصورة مطابقة فكيف يكون
احدهما كلية والاخر جزئية وفيه ان هذا الكلام على تقدير تسليم كون الكلية
والجزئية بنحوين في الادراك وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام ويمكن كون
كل من الصورتين مطابقة لا ينافي كون احدهما كلية والاخر جزئية لجواز كون
الشيء الواحد جزئيا وكليا باعتبارين لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور
يعني اذا كان كل من العلمين حصوليا يلزم لا محالة نفي الحضور الانكشافي في عدم
وقد عرفت ان بذلك يتعين تكفيرهم فتجويز كون واحد من الصورتين جزئية و
الاخرى كلية على تقدير تسليم لا يصحح كلامهم من حيث هو متعلق التكفير وهو
فيتعلق في باب النظر لعدم في باب النظر ان يكون كونه معلوما بالذات مناط الجزئية
وكونه معلوما بالعرض مناط الكلية وثانيهما ان يكون بالعكس من ذلك وان كان
النظر بتاء المثناة الفوقانية وتشديد النون ويمكن ان يقرء بالتاء المثلثة
وتخفيف النون خلاف الاولى ظهر بطلان احد القسمين وهو القسم الثاني
اذ كون ذات الشيء معلوما بالعلم الحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان

ذوات الاشياء جزئيات وحقائق الكليات بسبب الامر مفهوماتها وماهياتها الى حصلت
في الاذهان وصار القسم الثاني وهو الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال الثالث
في البطلان لانه اذا كان مناط الكلية هو كون الشيء معلوما بالعلم الحضوري وكان
علمه تعالى على الوجه الكلي يلزم عنهم نفي الحضور الانكشافي في المذهب تعلق تكفيرهم
وكون هذا القسم مشتركا احتمال الثالث في البطلان انما هو للجبر علامه مدخلية في تصحيح
التاويل المذكور فالمراد بالبطلان هو هذا فقط لا ان ... اليه لقولهم مع ما فيه لهم
فتدبر لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني اذا لم يكن التفاوت بين
الوجود العيني والمدرك الذهني الا في نحو الادراك على ما هو زعم المؤولين لا يلزم عزوب
اصلا ويلزم ذلك ينافي قولهم في البراءة ان اريد بالانكشاف العلم الحضوري
فهم لا يقولون بخصوص ذلك العلم وان اريد الاعم فلا منافاة فتدبر
ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد ح هذا الكلام منه ليفيد صريح في ان المنسوب نفيه
اليهم ليس الا الحضور العيني وهو كيفية العلم دون كون الشيء فيما لا ينافي معلو
له بالذات وقد مر انه لا يصلح متعلقا للتكفير ويظهر دعا قوله وهو الحضورات
الزمانية التي لم تتحقق قبل الايجاد الحضور الزمانية اذا لم يكن متحققا قبل الايجاد
وقد تحقق بعد الايجاد ولا شك ان الحضور له والانكشاف عنه حالة موجودة حقيقية
وقد تجدد بالنسبة اليه تعالى امر وجودي فكان قد ابق له تعالى حالة منتظرة وهو قبيح
وقد عرفت ان ذلك ليس تغيرا في الاضافات والى صدر ان التجدد له تعالى لو كان
علما فقد تجدد له تعالى علم وهو قبيح وان لم يكن علما يلزم في نفيه نفي علمه تعالى ح

فلا يصح التكفير فكون التشخص بذاته متحققا في الاشياء من الهوية يغني الامر
المخصص الذي ينضم الى الماهية لتشخص وهو المسمى بالتشخص واذا لم يلزم خروج
عن متعلق هذا العلم لم يصح نسبة نفيهم العلم بالجزئيات على ذلك على
اعتقادهم الى اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع تعلق التعقل بالامور الجزئية لكليته
صح القول بانهم نسبوا اليه نفيه وبذلك يتعلق تكفيرهم فقد عرفت ما في
غير مره وكذا في قوله فلم يخف على احد عند التامل في كلامهم انهم لم ينفوه وبذلك
تعلق كفرهم وكذا في قوله وهذا هو الذي نقله الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير وتعلق
بذلك كفرهم وذلك لما عرفت من انه ليس في هذا الانتفاء ليس نفيا للعلم بالتغير
حقيقة ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع الآن لان
يكون الآن ظرفا للحكم لا للمحكوم به فان الاول هو الذي يوجب تغير الحال كم
دون الثاني فقوله وهذا القول كفر صريح ليس كذلك لانه انما يلزم الكفر لو كان
النفي الوقوع في الآن على ان يكون ظرفا للمحكوم به وليس كذلك لانهم انما قالوا
بذلك النفي حذرا عن لزوم التغير وظاهر انه لا يلزم التغير على هذا التقدير بل على التقدير
الآخر اعني على تقدير تعلق الظرف بالحكم فهو المنفي ولا يلزم منه عدم الاحاطة بخصوص
العلم بحال الآن بل انما يلزم عدم كون العلم آنيا او زمانيا ولا محذور في ذلك فعليك
بالتامل الصادق فان المطلب دقيق يحتاج الى لطف قريحة كما اشار اليه الشيخ فيما نقلناه
الى ما نقله المحشي عن قوله ثم ربما وقع ذلك الكسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع لقد بالغ المعترض فان الشيخ لم يقل ولم يكن عند العاقل الاول

احاطة بانه وقع او لم يقع وليس في كلامه في هذا المبحث ذكر العاقل الاول اصلا فلينقل كلامه
ليتبين جلية الحال قال في الاشارات فصل عقد لتبيين ذلك لا يمكن كون الجزئي مدركا بما
نحو كلي بهذه العبارات فان الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها
منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه
الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وفي بعض النسخ الكليات وذلك
غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل
ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما في وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا
ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان
كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول
مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي فهو ان العاقل يعقل ان
بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت معين
من زمان اول الى ليس تحد وعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده
ثم قال بعد فصل اخر فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
الى اخر ما نقله المحشي فلم يحكم في الفصل السابق بان العاقل للجزئي على النحو الكلي ربما وقع
ولم يكن عنده احاطة بانه وقع او لم يقع وحكم في الفصل الذي بعده ان علم الواجب بالجزئيات
يجب ان لا يكون على الوجه الجزئي المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس العالي عن الزمان
والدهر يعني على الوجه الكلي الغير المتغير فحصل من مجموع هذين الحكمين انه يجوز ان يقع جزئي
ولم يكن عند العاقل الاول علم واحاطة بانه وقع او لم يقع ورد عليه ما ورد

اعتبار الشق الاول بعينه يلزم انه بذلك يتوجه تكفيرهم لكن في كون ذلك مما ورد على
اختيار الشق الاول نظر لان الشق الاول كان ارادة اثبات ادراكها باعتبار الخصوص
الغير وما ورد عليه هو انهم لم يثبتوا ذلك لا انه بذلك يتوجه تكفيرهم ويمكن توجيهه بان
تقريره حاصل ما ذكره على اختيار الشق الاول انهم لم يثبتوا ذلك فانهم قالوا كذا وكذا وهو
يدل على انهم لم يثبتوا ذلك وفي هذا القول بعدم ثبوت ذلك كفر صريح فيفيد التكفير على
عدم الاثبات الذي هو ما اورد على الشق الاول فجعل ما يتفرع على ما يرد على الشق الاول
هو ما يرد على الشق الاول مسامحة فتامل   وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة
يستلزم العلم بمعلولها حاصله ان الايراد هو التدافع بين كلاميهم احدهما كون العلم
بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول وثانيهما نفي علمه تعالى بالجزئيات على النحو الجزئي مع كونه تعالى عالما
كما اعترفتم قال المحشي في شرح الاشارات بعد شرح قول الشيخ المنقول عنه قوله لو جاز ...
يجب ان لا يكون عالما بالجزئيات علما زمانيا الخ واعلم ان هذا شبيه
بما فعل الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الخارج وذلك
لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم بانه
الواجب تعالى وان كان كليا وكان الجزئيات المتغيرة في جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون
عالما بها لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه
في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء وفي تخريج بعضهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث
المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها ثم قال فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب
من ماخذ اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا يوجب الاحساس وادراك
الجزئيات

الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها
والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة والادراكها على الوجه الكلي فلا
يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن
الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من
جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني اقول لا تنافي
بين ما يوجب المقدمة القائلة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبين نفي علم الواجب بالجزئيات
علما زمانيا متغيرا فان العلم ههنا مطلق وهناك مقيد فلا يظهر بهذا الكلام وجه ترك
ما ذكره قدس سره في الجواب ليس غير ما ذكره الشيخ فان المراد في قول الشيخ علما زمانيا علما
يصح فيه الان والماضي والمستقبل ليس الا الاحساس الذي ذكره قدس سره وجعله مما
يأخذ اخر لدفع التدافع فليتأمل   اذا كان المدرك آه اعلم ان التعلق بالزمان
يكون على وجوه احدها ان يكون تجدد اوضاع الفلك الاعظم بحركته للزمان واقعا بالنسبة
الى ذاته سواء كان حدوثه ووجوده مشروطا بقطعة معينة من الزمان اولا وبهذا
الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات ما عدا الفلك الاعظم زمانية وثانيها ان يكون
التجدد الاعظم للزمان واقعا اوضاعه وبهذا المعنى يكون الفلك الاعظم فقط زمانيا
وثالثها ان يكون حدوثه ووجوده متعلقا بجزء معين من الزمان سواء كان تجدد اوضاع
الفلك الاعظم واقعا بالقياس الى ذاته اولا وبهذا الوجه يكون جميع الحوادث مادية
او مجردة زمانية والتعلق بالمكان يكون بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها
واقعا بالنسبة الى ذاته وبان يكون وجوده لا بد ان يقع في المكان ولا يتصور شيء يكون

ه بخلاف الزمان فانه من اللوازم المتأخرة عن وجوده وهو علة سعة الحركة والفرق بين الزمان والمكان
تحكم والحق ان الزمان والمكان لما كانا اعتباريين بحسب المفهوم كانا بحسب الحقيقة عين الجسم والتحكم الذي
هما علة لوجود الحوادث حقيقة فيكونان موقوفا عليه لوجود الحوادث بحسب الحقيقة وغير موقوف عليه
بحسب المفهوم فتامل حق التامل حتى لا يكون من الجاهلين الشيخ اسمعيل

وجوده وحدوثه مشروطا بهما كما في الامكنة الا بالعرض فان المكان في اللوازم المتأخرة
عن وجود الجسم بخلاف الزمان فانه علة معدة لوجود الحادث فجميع الاجسام والجسمانيات
حادثة او قديمة يكون مكانية بالمعنيين بخلاف جسم كرة العالم الجسماني من حيث هو
مجموع فانه لا يتصور اختلاف جهات الامكنة واوضاعها بالنسبة اليها هو مكاني بالمعنى
الثاني فقط وليس شيء من الموجودات حادثة وقديمة مكانيا بشيء من المعنيين اذا عرفت
ذلك فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني ان يكون ادراكه بالآلة الجسمانية لانه من حيث
هو زماني ومكاني لا يمكن ان يكون الا جسما او جسمانيا من حيث هو جسم ليس من شانه الادراك
والا لكان كل جسم مدركا بل لا بد ان يكون له قوة من شانها الادراك ويكون تلك
القوة لا محالة قائمة به او بجزء منه وهذه القوة هو المراد بالآلة الجسمانية وانما يجب ان
يكون المدرك بالآلة الجسمانية لا يدرك بها الا ما هو حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك
كان ذا وضع ومكان ووجهة وكذا المدرك فلا بد ان يكون لكل واحد من الزمانيات والمكانيات
مختلفة في الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد والادراك عبارة عن حضور المدرك عند
المدرك فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام حاضرا لمكاني كان وان جهة كان وعلى اي وضع
واي زمان حاضر الجسم كذلك بل لا بد هناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع
معين يتحقق الحضور الذي به يتحقق الادراك وذلك ظاهر وان المدرك اذا لم يكن زمانيا
ولا مكانيا بل متعاليا عن الزمان والمكان لا يكون اختلاف الاوضاع والجهات
والامكنة والازمنة الواقع في الزمانيات والمكانيات كائنا بالنسبة اليه بل
يكون كائنا فيهما بالنسبة بعضها الى بعض فلا يتصور شيء منهما اقرب بالنسبة

اليه او ابعد

اليه او ابعد فيكون منها حاضرة عنده غير غائبة عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان مدركا لها
دفعة واحدة ومرة غير مستمرة بلا تقديم وتأخير ويكون قرب بعضها الى بعض وبعدها عنه
وكذا تقدمه عليه وتأخره عنه ليس مدركا له البتة فاحتفظ بذلك فانه يكون
محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة لا يخفى ان هذا الكلام
من المصنف صريح في ان هذا العلم ثابت له دائما سواء كان قبل ايجاد الحوادث او بعدها
وليس هذا العلم بالصور والا فالحكماء ليسوا قائلين به فيجب ان يكون بالكشف في ذوات
الموجودات عنده تعالى دفعة واحدة بلا قبلية ولا بعدية اذ لا تدريج ولا قبلية ولا بعدية
بالنسبة اليه تعالى وانما هي لها فيما بينها كما مر غير مرة فهذا الكلام خلاف ما قرره المحشي
من ان مذهبه هو ان الله تعالى انما يعلم الحوادث قبل الايجاد لحصول صورها في المبادي
العالية وبعده بالكشف في ذواتها فان قلت قد قال المصنف في شرح الاشارات بعد
الكلام الذي نقله المحشي بهذه العبارة فان كل شيء مما صغر او حقر او لم يقبل او يوصف
بهذه الصفات على اي وجه كان مثبت مضبوط عند العقل عنه بالكتاب المبين وهذا
الكلام منه يدل على ان مذهبه ان علمه تعالى بجميع الموجودات انما هو بالصور الحاصلة في
الجوهر العقلي كما هو مختار المشائين فليس بمطابق التحقيق الذي ذكر قبيل هذا
قلت قد تبين لك في تضعيف ما مر ان المصنف يقول بكون علمه تعالى بالكشف في ذوات
الموجودات على النحو الواقع عنده تعالى بحيث لا ينبغي ان يرتاب في ذلك كيف وقد انقرع
الحكماء في نفي علمه تعالى بالجزئيات وتشنيعهم عليهم في ذلك في تقرير مباحث فصل
نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة حيث صرح بانه اتي خالفهم وتشنع عليهم

بقولهم بالعلم الحضوري الحصولي ونفيهم العلم الاتكث في الحضوري وبناء على انه لو قدرنا
المخالفة في الارتسام في ذاته تعالى كما مر والا فهم لا ينفون علمه تعالى بالجزئيات المادية
ورسما كما قد علمت ذلك من اراد ان تاويل هذا القول منه فيحل زعم المحشي وامثاله
فهو انه اشارة الى العلم قبل الايجاد لكن على هذا ينبغو تؤته اثبات كون نسبة الزمانيات
اليه تعالى نسبة واحدة بين ثنافيه كونه عالما بالاشياء قبل الايجاد بالحضور وبعده بالحضور
اذ يثبت حينئذ قبلية وبعدية بالنسبة اليه تعالى والا غدرنا فتا وبيانه ان الجوهر العقلي
الذي فسر الكتاب المبين به عبارة عن شخص الانسان الكبير الذي هو العالم الاكبر بجميع
اجزائه فان مجموع العالم الاكبر من حيث هو المجموع كما صرح به المحقق شخص في حد ذاته
صادر عن الله تعالى بالابداع وهو في هذه الحيثية جوهر وهو ظاهر وعقل اذ خلق ابداعا
بلا مادة هو ظاهر ومشتمل على اعيان جميع الموجودات وصورها فهو كتاب مثبت فيه جميع ما صدر
عنه البارئ تعالى بواسطة وبدونها من الازل الى الابد وتفسير المحشي الكتاب المبين بغير
هذا القول بغير الوجوه يذهب الى التاويل كما لا يخفى وبالجملة فهذا الكلام الذي نقله
المحشي عن المصنف في شرح رسالة العلم يخالف الظاهر من بركلامه كما اشرنا اليه فليتامل فان
قلت منشأ هذا الاضطراب وقع في كلام الحكماء ليضاف الى الكلام الذي نقله انه منهم
في هذا المقام بعينه هو الذي ذكره المصنف في شرح رسالة العلم ومؤداه كون نسبة جميع الاشياء
بالنسبة اليه تعالى على السواء مع كونهم غير قائلين بوجيه فان موجبه كون جميع الاشياء
حاضرة لديه تعالى دفعة واحدة فيكون عالما بها بذواتها لا بصورها زائدة عليها بما انهم مصرحون
بخلافه قلت قد اشرنا فيما سبق الى ان الظاهر انهم ارادوا بذلك الكلام كون جميع الاشياء

ع

على الموجودية بالنسبة اليه تعالى في الشهود العلمي اللازم من ان الوجود العيني لكن بعد ان
لا يمكن ان يحصل شيء من الزمانيات والمكانيات نسبة حضور معه تعالى الا بعد حصول
الحضور العيني ولكن دفعة كما ذهبنا اليه فان الظاهر انهم ليس يقولون على حضور المادي
عند المجرد وان كان عند غير الزمانيين على ما مر فيما نقلنا من كلام الشيخ فما تقدم فيما سبق
ولو كان لو ايكون شيء من الزمانيات والماديات حاضرة عنده تعالى لزمهم ان يقتصر هذا
الكلام القول بكون جميع الاشياء حاضرة عنده تعالى دفعة والحق ان كون علمه تعالى بها
بهذا القول بحضور فكل ان يخالف لما قرره في العلم الحضوري فان المصنف قال
بحضور الزمانيات في اوقات وجوداتها عنده تعالى بحسب الوجود العيني الى ان
لا يكون فرق بين قبل الوجود عنده وبعده بمقتضى الكلام المذكور فلا معنى لكون
علمه تعالى بها قبل ازمنة وجوداتها بالصور الزائدة على ذواتها وعند وجوداتها نفس
ذواتها حتى لا يتصور هناك قبل وبعد فالاولى ان يحمل مذهب المصنف على التفصيل لكن
لا باعتبار قبل الوجود وبعده كما زعم المحشي بل باعتبار المعلولات القريبة من المجردات
وغير الزمانيات والمعلولات البعيدة اعني الماديات والزمانيات على ما يشعر
به كلامه في شرح رسالة العلم كما نقلناه فيما سبق من الفرق بين المعلولات القريبة و
البعيدة وكلام الذي نقله المحشي في شرح الاشارات في تقييد المعلولات بالذاتية
في قوله فاذا المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة من غير ان يحل فيه فان
المراد بها المبادي العالية المجردة عن المواد وح يزول الاضطراب عن كلامه و
يكون المراد في هذا الكلام الذي نقله انه من الوجهين المذكورين ويظهر حاصل

المحشي في شرح رسالة العلم هو المراد في كلام الحكماء الذي نقله م م

مذهب المصنف على هذا التفصيل كون علمه تعالى بالمعلولات الذاتية والمجردات بحضور ذواتها
بانفسها وبالزمانيات والماديات بحصول صورها في المعلولات القريبة بتوسطه
اعني وجوداتها بوجوداتها حيث لا يتصور هناك قصر ولو دعي هذا التوجيه بحصر
التوافق بين جميع كلمات الائمة يعني تشنيعه على الحكماء في نفيهم علمه بالجزئيات على وجه
الجزئي بلا طائل بل ينعكس عليه فتدبر   ثم ذكر تحقيقا فقال بعد ذكر التحقيق كانه
مهد اولا مقدمة حقق فيها ما حاصله ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقائقها
واما ان يكون بحسب تعيناتها مع اتحادها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة
يكون اما ان لا تكون احادها غير قارة اي لا يوجد معا كالاول في هذين القسمين لا يمكن ان يوجد الا
مع زمان او في زمان والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فالطبائع
المعقولة اذا اختلفت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الا داخلة التعين الشخصي لها
وتشخصها من الزمان كالحركات او المكان كما في الاجسام او كليهما كما في
الاشخاص المتغيرة المتكثرة بحسب نوع في الانواع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا
فلا يتعلق بها ويتنفر العقل من اسناد اليها ما ذكر هناك ثم ذكر الكلام الذي
ذكره المحشي   بل يقال ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال
انما لا يمكن ان يحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال الان بمعنى ان الماضي غير موجود
في زمان هو ظرف وجود في حالة الحكم اذ الحال هو زمان وجود الحاكم في حال
الحكم فاذا لم يكن وجود الحاكم مقارنا لزمان في الازمنة ولا واقعا فيه لم يصح
منه هذا الحكم اي كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان وجوده حالة الحكم لكن
يحكم

يحكم بان الماضي اي ما هو ماض بالنسبة لما هو موجود واقع في زمان بعد ذلك الماضي
ليس موجودا في ذلك الزمان البعيد الذي هو حال بالنسبة لما هو موجود فيه
انه لا يعزب عن علمه كون الماضي ماضيا بالنسبة لما هو ماض بالقياس اليه ولا
كون الحال حالا بالنسبة لما هو حال بالقياس اليه ولا كون ما هو ماض غائبا عما هو
حال ولا كونه غير حاضر عنده فليكن ذلك في ذكر منك   يحكم هو بان كل موجود في
زمان ما فلا يكون الماضي كنفس الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال
الذي هو زمان بعد ذلك الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان معين
موجودا في زمان الحال الذي هو زمان بعد ذلك الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان
الحال الذي هو قبل ذلك الزمان هذا اذا كان المراد بالماضي والمستقبل الشيء الذي مضى
زمانه والشيء الذي سيأتي زمانه ولو كان المراد بهما نفس الزمانين يصح ايضا ذكر
شيء زمانه لوجود نفسه ليس كالنقرة موضوع والاظهر ان يقول يحكم هو بان ما هو
موجود في زمان يكون ماضيا بالنسبة لزمان آخر بعده ليس موجودا في ذلك الزمان
المسمى بالحال ليتطابق البدل وما هو بدل منه صريحا فتدبر   ولا يحكم على شيء بانه
موجود الآن او معدوم وذلك لان الآن عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحكم
حالة الحكم وذلك فرع كون الحكم زمانيا   او موجود هناك او معدوم وذلك لان
هناك اشارة الى المكان يكون بعيدا عن مكان الحكم حالة الحكم كما ان ههنا اشارة
الى المكان مقارن لمكان الحكم وذلك يقتضي كونه اي الحكم مكانيا بل هو يحكم بان الشيء
موجود هناك بانه موجود في مكان مفروض البعد عن مكان آخر او حاضر او غائب

قوله

اى اراد الحضور والغيبة الزمانيين او المكانيين بالقياس الى الحاكم فذلك اعنى
عدم الحكم بانه حاضر وغائب بالمعنى المذكور لاستلزامه كون الحكم زمانيا او مكانيا
وهذا هو المعتبر في العلم بالجزئيات على الوجه الكلى اى العلم بالجزئيات بحيث لا يختص
بالآن او بالمكان او بالحضور او بالغيبة واشباه ذلك هو معنى العلم بها على الوجه
الكلى اى على الوجه الذى يكون العلم بالكلى فان العلم بالكلى يكون فى هذا القبيل اعنى
غير مختص بشىء من الامور المذكورة كما صرح بالمصنف فى شرح الاشارة فى التحقيق الذى ذكره
قبيل الكلام المنقول بقوله وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بها ان الزمان
وتنفذ العقد فى اسناده اليها كما اذا قيل الاربع من حيث طبيعته الانسانية متى توجد
واين توجد او كون الخمسة نصف العشرة فى اى زمان يكون او فى اى بلدة يكون بل
اذا تعين شخص منها كهذا الاربع او هذا الخمسة والعشرة فقد يتعلق بها بسبب تشخصه
لما اوقاف ان فيه اعتراف بان بعض معلوماته الجزئيات المتشخصة على وجه
يدرك بالآلات الحسية اى على وجه يكون يشار اليها ههنا وهناك وهو كونه يشار اليها
بالاشارة الحسية فكان المعترض توهم ان المنفى فى قول المصنف او موجود هناك او معدوم
انما هو كونه يشار اليه بالنسبة الى ما هو شائع فى كونه زمانيا ومكانيا الذى تحقق
كون الشىء يشار اليها بالاشارة الحسية وليس كذلك بل المراد نفى كونه يشار اليه
بالنسبة الى الحاكم المتعالى عن الزمان والمكان وكذا توهم فى نفى الحضور والغيبة
نفيهما بالقياس الى المكان والزمان مطلقا وليس كذلك كما عرفت انه يعلم جميع
الجزئيات بالكليات دفعة واحدة بحيث لا ينفك علم بالبعض عن العلم بالآخر

هذا العنوان مقدم على العنوان المقدم فلا تغفل

وهذا اخر

وهذا الخصوص من كونه بحيث لا يعزب عن علمه شىء كما ذكره المحشى فليتفطن وهذا التقرير
غير ما ذكرناه اولا لان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية فى الوجود
النسبة يكون باعتبار وجودها فيه اعم من ان يكون منطبقة عليه اولا والمحصور
تلك النسبة بالانطباق عليه فقط والاول يكون الاجسام التى فى زمان ولا
يعرض لها التغير زمانيا اقول فيه اولا انه ليس فى الاجسام جسم لا يعرض له تغير
اصلا وان كان فى الوضع وثانيا انه على تقدير تحقق جسم كذلك يلزم ان لا يكون
زمانيا بالمعنى الثانى من المعانى التى ذكرها للزمان ولا يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى
الاول فالحق ان نسبة الزمانيات الى الزمان يكون بالانطباق عليه لوجه يكون
الوجود اما بحسب الذات والا باعتبار وصف من الاوصاف يصدق عليه انه مع
الزمان فى الوجود يعنى لما علمت ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكون بحسب الوجود
ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد المبرى عن التغير يجوز ان ينسب الى الزمان
نسبة المعية وقد لاح لك فان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة
لان ذلك المجرد يجوز ان ينسب فى كل زمان معين كهذا اليوم مثلا لذلك الزمان
المعين يكون مع الوجود ومع ان نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم ليست على السوية
فنسبتها الى المجرد الموجود معه ليست على السوية والجواب انه يصدق على
المجرد فى هذا اليوم انه موجود معه على ان يكون هذا اليوم ظرفا يصدق الى المجرد
اذ لا تعلق للمجرد بهذا اليوم اصلا ولا نسبة اليه اصلا سوى كونه معه فى اصل الوجود
وكما انه موجود مع هذا اليوم فى اصل الوجود كذلك يصدق فى هذا اليوم انه موجود

وكان لا معنيين في الا[illegible] على وجه الا[illegible] في زمان اليوم [illegible] الوجود

مع ساير الازمنة في اصل الوجود فظهر ان كون نسبة جميع الازمنة الى اليوم
على السواء لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المتجدد الموجود معه على السواء وذلك لاختصاص
وجوده بهذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المتجدد بهذا اليوم
كما كان شيء في اليوم فانه لكونه معه في الوجود يجب ان يكون معه ليست معيته
في اصل الوجود فقط بل خصوصيته زائدة عليها وهي كون وجوده حادثا فيه ونسبة
الفلك مع اليوم ليست ايضا معيته في اصل الوجود فقط ولا معيته كما ان شيء مع
اليوم اعني حادث موجود فيه بل ان كان الفلك هو الفلك الاعظم كان نسبته مع اليوم
كونه موضوعا للاوضاع المخصوصة التي تجددها كان رسما لهذا اليوم المخصوص وان
كان غير الفلك الاعظم كان نسبته مع اليوم كون تجدد الاوضاع المخصوصة للفلك
الاعظم بهذا التجدد المخصوص لهذا اليوم واقعا بالنسبة اليه ولا شك ان ما بين
النسبتين نسبتان زائدتان على المعية في اصل التي يكون للمتجدد بالنسبة الى اليوم
وكل واحد منهما غير النسبة التي يكون للمتجدد لاحد الفلكيين مع يوم آخر بالتقدم او
التاخر الذين هما في مشخصات اجزاء الزمان فنسبة الفلك الى كل يوم غير نسبته الى يوم
آخر لكونها معيته في اصل الوجود ايضا مغايرة بالشخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة
اليه لكونهما غير قارتين بخلاف نسبة المتجدد الى اليوم فانها لكونها معيته في اصل
الوجود ليست هي نسبته الى يوم آخر لكونها معيته في اصل الوجود ايضا فيكون الفلك في اليوم
في اليوم ليس بمتجدد معيته معه في اصل الوجود بل خصوصيته زائدة عليها التي لا يمكن
ان يتحقق في الغد وعدم كونه في الغد انما هو لفقدان النسبة التي هي له مع الغد
اليوم

لا لفقدان

لا لفقدان نفس الغد بحيث النسبة في اصل الوجود فان الغد انما هو مفقود في اليوم
بالقياس الى اليوم لا بالقياس الى المعية في اصل الوجود اذ نسبة المتجدد الى
اليوم مما لم يكن على المعية في اصل الوجود فكما انه يكون في اليوم في اليوم بعينه
معيته معه في اصل الوجود يكون اليوم مع الغد ايضا بهذا المعنى اعني بعين معيته في
الغد ليطم بهذا المعنى في اصل الوجود اذ النسبة في اصل الوجود في غير خصوصيته
زائدة لا يمكن ان يختلف في كونهما نسبة لكن فيتفطن جميع ذلك عن ادراكها
ذكي خارج عن قانون التوجيه اذ المعنى في صدد منع لزوم المحذور على التقدير
علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة فنفس غير موجود مع ذلك فقد عرفت ما يمكنك
رفع جميع ذلك التجدد الى جميع اجزاء الزمان نسبته واحدة لكونها نسبة في معيته اصل
الوجود فقط بخلاف نسبتها اليه والمانع ليس منحصرا في كون الاشياء مختصة
بمعنى ما ذكرناه ما نع ايضا وانا قوله لكنا ايضا نحكم اذ لا يكفي ما قيل اذ نظرا الى التجدد
بهناك الى مكان قريب في مكان اخر اش الى مكان قريب في مكانه نظرا الى مكان
الى مكان قريب في مكانا فتدبر والاجزاء في المتجدد الى هذا المكان
عقلية فلا يمنع احد انا انما نمنع النظر الاول انه قد عرفت ان منع
توهم الاعتراف بما هو وعند ذلك لفيض هذا النظر كما لا يخفى لا بالتصور فقط
وفي بعض النسخ لا بالتصور فقط اي لا بالصور الكلية المنحصرة كل واحد منها
في شخص كما هو مذهب الحكماء وليس المراد التصور المقابل للتصديق
بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة عنده لا يعزب عنه

[illegible]

[illegible]

لا اراد بحضور كل في وقته ان يكون في وقته ظرفا للحضور ان كل منها حاضرة في وقته

يدل عليه قوله بعد ذلك ويعلم ان المتغير هو الحضور الذي هو باعتبار اختصاص

كل بزمان معين ومكان معين وهذا ليس مراد المحشي لانه اذا كان حضور كل في

وقته لا ان تمام يكون لا استواء نسبة الازمنة اليه بمعنى ان مراده ان كلا منها في وقته حاضر

عنده تعالى ازلا وابدا لاستواء نسبة جميع الازمنة اليه تعالى وعلى هذا يكون في وقته

ظرف الحضور فالحاصل ان كل شيء مع كونه في وقته حاضر عنده تعالى دائما وقد عرفت

ايضا اندفاع هذا النظر عنه بما ذكره المحشي في قوله واما اندفاع النظر الثالث فقد عرفت اندفاعه

بما ذكرنا واما ما ذكره المحشي في دفعه فمبني على تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة

اليه تعالى وبين كلام المصنف ما لا يوجب كما في دفعه للنظر الثاني وذلك بناء على

ان الحال زمان مخصوص بالمتكلم بمعنى كونه وجود المتكلم مختصا به ليس قبله ولا

بعده وكتمام متكلم عمر احد منا مثلا بالنسبة اليه تعالى بمعنى ان المنفي الحكم الواقع في الآن

باعتبار اختصاص المتكلم بالمعنى المذكور ووجوده تعالى ليس مختصا بزمان دون

زمان فيصح ذلك النفي عنه تعالى وليس المنفي هو الحكم الواقع في الآن مطلقا بدون

اختصاص بالمتكلم وقوله انه يحكم على شيء بانه موجود في الحال ونحوه او سيوجد فمن

زمان وجود المتكلم بالمعنى المذكور وقوله بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل

وبعضها حال بمعنى ماض بالنسبة الى تمام متكلم موجود او مستقبل كذا او حال بمعنى زمان

مختص بوجوده بحيث لا يكون وجوده قبل ذلك الزمان ولا بعده والا فيلزم تسليم عدم

استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى كما عرفت ان كلام المحشي مبني عليه

وجه لهذا

وجه لهذا الكلام اصلا فتدبر لا يخفى ان المقصود كيف لا يخفى ان المقصود

المقصود هو انه ليس علمه تعالى كعلمنا لا الحجر ان الموجود ليس كوجودنا فتدبر في الجواب

عنه ما عرفت بحث فيه وجهين احدهما انه لو اريد انهم يقولون كذلك في

العلم الحضوري الانكشافي فقد عرفت انهم ليسوا قائلين بالعلم الحضوري وان اريد انهم

قائلون بذلك في العلم الحصولي فيرد ان ذلك لا يدفع التكفير عنهم لما عرفت ان تكفيرهم

انما هو لنفيهم العلم الحضوري وثانيهما ان بعض كلامهم صريح في ان يكون علمه تعالى

بصور كلية منحصرة كل منها في فرد كما حررناه سابقا وفي الثاني بحث

ان لا يخفى انه يرد على هذا ايضا ما اورده على توجيه المصنف في الوجهين مع امرين

احدهما انه لا يصح حمل العبارة عليه فان الاشتمال في وجه كلي او الوجه الكلي لا وجه

بان الكلي في قبيل الاشتمال في اللفظ لا المعنى لا دلالة له عليه بحد الدلالات

والثاني يمكن الاشتمال لو كان العبارة على وجه تحت سبيل الاضافة دون التوصيف

وثانيهما انه غير صحيح في نفسه على زعم المحشي في كلام المصنف او وقوع التغير في علمه

والاول في هذين الوجهين اطلق عليه التكلف على هذا التوجيه دون توجيه المصنف فانه

حمل العبارة على توجيه المصنف وان كان بعيدا لا يخفى بعده الا انه صحيح لامكان

ان يكون المراد بوجه كلي او بالوجه الكلي الوجه المنسوب الى الكلي بخلاف هذا

التوجيه الا انه يرد على ان اطلاق التكلف على هذا التوجيه ليس بصحيح اذ التكلف

انما يطلق اذا امكن الحمل مع البعد وههنا لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت وقد ولا

يخفى ما فيه ويمكن ان يكون اشارة الى مجموع الوجهين الذين ذكرناهما ويمكن ان يكون

ليفوت اشارته الى توجيه الاخير فقط وقد يكون قد اكتفى عن الوجهين السابقين بالظهور
وان يكون اشارة الى مجموع الاربعة او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف
ليفوت كما ذكرنا كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة فلا
اي لم يصح على ما فهم دون ما حققناه كما مر مرارا لم يناسب الا مذهب الاشعري
القائل بالحكم النفسي للواجب تعالى بخلاف غيره الغير القائل به بمعنى ان جريان
الاوصاف الثلثة بهذا التفسير عند غير الاشعري لا يتصور بالنسبة اليه تعالى مطلقا
ولا الا اتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية
لان افعاله تعالى من حيث استنادها اليه تعالى ليست زمانية والا لزم اتصافه تعالى ليفوت
بالزمان كما لا يخفى على الخبير بالصناعة وكذا صفاته الاعتبارية من حيث انها صفات له تعالى
كان علمه تعالى بثبوت الجزئيات باعتبار الوجود العيني حال كونها ملحوظة مع اعتبار
الوجود العيني او سلبه عنه باعتبار الوجود العيني فهذا الظرف ليس خبرا لكان بل حال
عن ذوات الجزئيات فانه مفعول به بواسطة حرف الجر وخبر كان هو قوله في حيز دخول
الزمان وقوله بحسب اوصافه الثلثة الظاهر وصافه بتذكير الضمير لكونه راجعا الى الزمان
فتانيثها باعتبار التعبير عنه بالازمنة في قوله الواقعة في ازمنتها بحيث لا يخفى
فيه ما لك قد عرفت ان علمه بالجزئيات العينية انما هو من حيث دخول الزمان
فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهذا يستلزم تغير هذا العلم لا محالة فهذا الاحتمال ايضا
لا يناسب مقتضى عباراتهم بعين ما دير كون الجزئيات حاضرة عنده تعالى في
اوقاتها لكونه تعالى بحيث يظهر عنده جميع الجزئيات الخارجية في وقته لا يناسب
مقتضى

مقتضى عباراتهم فان هذا الثالث وبين انما هو مبنى على تسليم التغير في الحضورات اي ادراكاته الزمانية
وعباراتهم تصريح في نفي هذا التغير فهذا الثالث وبين لا يناسب مقتضى عباراتهم فاني حصر
من ذلك اي نشاء اشتباه ان اريد بقولهم بين حاضرة عنده تعالى في اوقاتها الخ علم
التغير في الحضورات السابقة اي ادراكاته الزمانية بالنسبة اليه تعالى ففيه ان علمه تعالى بها
انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهو لا محالة يستلزم تغير حضورات
الزمانية وان اريد عدم التغير في كونه تعالى بحيث يظهر عنده الجزئيات كلها في وقتها لا
عدم التغير في الحضورات الزمانية ففيه ان عدم التغير في كونه بحيث كذا ليس علم التغير
في علمه بالجزئيات اذ الكون المذكور ليس هو العلم التفصيلي بالجزئيات مع كونهم
مصرحين بنفي التغير في علمه تعالى بالجزئيات حيث قال مقتضى عباراتهم نفي الحضور
اي ادراكاته الزمانية فتلك وبين كون الجزئيات حاضرة عنده بكونه بحيث يظهر عنده كل في
وقته استلزم تسليم التغير في الحضورات الزمانية لا يناسب مقتضى عباراتهم الذي
هو نفي التغير في الحضورات الزمانية فتلك فهذا التغير من لوازم عدم
التغير في العلم القديم بمعنى ان علم الاجمالي القديم لما اقتضى تغير المتغيرات وتجددها
في اوقات وجوداتها المختلفة بحسب المصالح وتعاقب الاسباب المؤدية اليها وكان
علم التفصيلي بها على وجه اتها المتجددة مستلزمة لتجدد ذلك العلم الذي هو عنها
فلو لم يتجدد ذلك العلم وذلك لعدم تجدد المعلومات يلزم التغير في علم القديم لاستلزام
تجدد علمه تعالى بالمتجدد الخ هذا كما ترى امر غريب ولا يخفى عليك مما ذكرنا غيره مرة ان
علم القديم انما يقتضي تجدد المتجددات فيما بينها لا بالنسبة اليه تعالى وعلم التفصيلي

القتضي تجدد تلك المعلومات فهو مع فظهر ان امتناع التجدد والتغير في علم القديم

انما هو على المتجدد اى من حيث انتسابها اليه وحضورها لديه تعالى وهى فى تلك الحيثية

غير متجددة اصلا فالجزئيات المتجددة مع كونها متجددة ومتغيرة وكون علمه تعالى

انما على وجوداتها المتغيرة لا يلزم تغير علمه تعالى بها فى حيث هو علمه بها وبذا اندفع

واختيارا قال بعضهم لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين

وبيانه على الاجمال ان الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بدون مدخلية

العبد فيه اصلا والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا فيه بلا مدخلية من الله تعالى

والامر بين الامرين هو كون الفعل واقعا بقدرة العبد واختياره وكون قدرته

واختياره مستندين الى الله تعالى والتفصيل والتحقيق ليس ههنا موضعه

بالقياس الى الاختيار بالقياس الى واحد منهما منفردا فى سلسلة الاسباب مقطوعا

النظر عما تقدم منها واما بالقياس الى الكل المجموع فى سلسلة الاسباب والضمير فى

قوله الى اختياره راجع الى الفعل على انه المصدر مضاف الى المفعول اى اختياره الفعل

وقوله باعتبار اى الوجوب باعتبار القياس الى الكل والامكان باعتبار القياس

الى كل واحد فقط اعنى الى الفاعل القريب فتدبر

المراد ان اطلاق العالم والقادر عليه تعالى ليس كاطلاقهما على احد منا فان اطلاقهما

على واحد منا هو باعتبار قيام مبدأ اشتقاقهما اعنى العلم والقدرة به واطلاقهما

عليه تعالى ليس كذلك اذ عند الامتناع قيام شىء عليه تعالى بل انما اطلقوا لفظ العالم

عليه تعالى من حيث قصدوا انه تعالى هو الذى وهب العلم العلماء وافاض علمهم وافيد

لغيره كما لا يمكن ان يكون عاريا عن ذلك الكمال فحكموا عليه تعالى بانه تعالى عالم لاجل

ذلك

اقول وهذا ما ذكره المحقق وبعض الاساتذة ... ان يتعلق بسعيد ... على مذهب الحكماء القائلين بان ... الفعل ... يكون الفعل ... عند ... ارادة العبد ويكون ارادة العبد وارادة الله عز وجل ... مدخلية ارادة العبد ... باعتبار عدم ... بل فيما ... اعتبار ... ارادة لكلتا الارادتين ... الفعل يكون ... او ... مستقلا بكون ... الارادة ... الى آخر ... مذهب المحقق ... الموحدين ... ارادة متجددة ... الغير ... نعم ينبغى ان لا يكون ... الاختيار ... وشمول لا يعزو ... ارادة ... ارادته العبد ... العبد ... من مراتب الارادة ... يعينها بارادته ... تعليقه الاحوال ... الى اختياره ... وعند ... الى ... بعض الناس ... والتفصيل ... الآخر ... فافهم

على ان

ذلك فى علام يكون شىء عاريا عن كمال لا يجب ان يكون ثابتا له ذلك الكمال بل يمكن

ان يكون لكونه عين ذاته فى الواجب تعالى اذ هو كذلك وهكذا الحال فى ساير صفاته

الكمالية كل ما يشير توضيحا وما يمكن ان يعقول لهم ولاثباتها او ماما لكونها وجدانية

شيئا غالبا او لان العقول وان كانت نظارا ادراكها سواه تعالى كاملة بالغة الى كنه

الاشياء وحقايق الامور على ما هى عليه لكنها فيما يتعلق بذاته وصفاته تعالى قاصرة ولم

من حيث لا يمكن ان تبلغ كنه الامور وحقيقتها بل انما الحكم عليها احكاما غير مطابقة

للواقع فتلك العقول بالنسبة اليه تعالى وقوله فى ادق معانيه حال عن الضمير

المفعول فى ميز تمييزا اى حال كون المميز كائنا فى ادق معانيه حال من الضمير

يعنى وان دقق فى تمييزه غاية التدقيق وجرده عن نهاية التجريد عن شوائب الجسم

فهو مع ذلك ليس لائقا بجلاله تعالى بل انما هو الامصنوع مثلكم راجع اليكم مع حرار

بانه ينسب للجلال قدرته تعالى والبارى تعالى واهب الحيوة اى وهكذا شأن

الصافة تعالى بصفة الحيوة فانه راجع الى انه مفيض الحيوة على الاحياء ومقدر الموت

لمن فى حيته وقوله وبعض النمل الصغار تمثيل لطيف بحوضنا بالقياس اليه تعالى

اثباتنا الصفات الكمالية وفيه تنبيه على ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى

بالطرف الاشرف من طرفى النقيض زبانيتين والقصى عن زبانيتها العجب

قرينة اذ الكلام فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس انه الفاعل لم يمكن صدور

ذلك الفعل عنه اى لم يمكن امكانا وقوعيا فان المعتبر فى مفهوم الفاعل كما

وان امكن امكانا ذاتيا لانه امكن فى مقابلة الغير ان ذاته تعالى اقتضى بحيثيته

وجود زيد مثلا ولم يتحقق مع عدمه لكونه شرا ومقابلا لما هو اصلح لخصوصية كونه م

وارادته بهما على ذاته نعم ترجيح كثير ما هو اكمل واصلح بالنسبة الى النظام الكلي في ظرف العدم على وجوده وعدمه فاذا صار وجود زيد مثلا اصلح من عدمه اقتضى ذاته ترجيح علية لكونه خيرا وصلاحا لخصوصية كونه عدما وكذا اذا صار عدمه اصلح اقتضى ذلك لا لشر فامتناع ضده وعدمه الذي هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود انما هو بسبب عارض هو كونه شرا لا الامر ذاتي فلا ينافي الامكان الوقوعي الذي لجواز صيرورة ما هو خير وصلاح في وقت شرا وفسادا في وقت آخر بهذا ظهر في هذا التحقيق عدم كون الشر في المقدورات خيرا وصلاحا بالذات او كونه شرا وفسادا بالذات بل كثير ما هو خير فانه خير بالقياس الى النظام الكلي ومتى ما هو شر فانما هو كذلك وينحصر الخير بالذات في الواجب الوجود بالذات والشر بالذات في الممتنع الوجود بالذات والكشف لبعض ان مشيئته تعم بالذات انما هو لذاته نعم فقط لا مشير لكل فتفطن وليس قبله زمان فان قلت هذا اقتضى عدم وجود وقت غير وقت الايجاد جعله المصنف في بحث حدوث الاجسام موجبا لتخصيص الايجاد بوقت الحدوث حيث قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فالخيام حيث جعله موجبا بعدم التخصص قلت اراد الخيام بالزمان الزمان الموجود المتقضي لحادث في الحال الذي لكل جزء منه صلاحية لتخصيص الايجاد عند الحكماء لا الزمان الوهمي الذي ليس ينقضي الا لوهم الخالي من الاجزاء كنفسه وحيث مخفيه ليس لشيء منها صلاحية التخصيص لعدم كونه معدوما في الخارج مع امكان وقوع الايجاد في كل جزء منه كما هو رأي المتكلمين وقد حققنا في حواشينا المتعلقة على مبحث الحدوث في هذا الكتاب ان مراد المصنف بالوقت المنفي هو الوقت مطلقا اعم من ان يكون موجودا

او موهوما

او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد ومهيئا لبعض يصلح لوقوع الايجاد فيه فلا يحتاج تخصيص الايجاد بوقت الحدوث الى مخصص هذا ثم ان جواب الخيام عن سؤال الغزالي بان تلك الامور في مقتضيات النظام الاعلى صريح في ان الحكماء يسوقون تلك الايجاب الذي نسبوا اليهم فانهم لو قالوا به لم يحتاجوا الى ذلك الجواب بل لم يكن ذلك الايراد واردا عليهم اصلا فتفطن مندفع بالتخصيص لئن تخصيص القول بامتناع الترجيح بلا مرجح فانهم مخصصون امتناع الترجيح بلا مرجح فانهم مخصصوا بما لم يكن الترجيح ناشيا من ترجيح ذات المريد الاذا كان فلا امتناع فيه عندهم والكلام الشبيه بهذا في غاية السقوط انت نظر الى ظاهر هذا الكلام اعني كون الارادة غير زائدة على الذات فان مفهوم الذات اعم من ان يكون عينا او غيرا بل لعل الظاهر بحسب العرف ما يكون غيرا فنفى عن مذهب المصنف وغيره من المحققين من كون الذات علي ذاته نعم فوقع فيما وقع المصنف النقض وتدقيق الحق اعلم لان المراد من الادراك في عبارة المصنف ليس هو المطلق او لعلم المطلق ولا العلم بالمحسوس من طريق كان لان جميع ذلك مما يثبت للاولى ان يقتضي بل المراد هو الادراك المتعلق بالمحسوس بما هو محسوس الذي اذا كان حاصلا اعني ليس احساسا وهذا النحو الخاص من الادراك ليس نعم لم يثبت كما ذكره المصنف سابقا في ادلة العلم من عدم امكان اثباته بالدليل العقلي والعلم الحصولي الثابت له تعالى لجميع الاشياء وان كان شبيها بهذا النحو في الادراك الا انه ليس عنده بالاحساس لانه ليس احساسا حقيقة ولهذا جزم المصنف بان ثبوت هذا النحو من الادراك المسمى هو بالسمع فمحصور طريق اثباته على السمع

ولا العلم بالجزئيات مطلقا

واوضح على ان المراد به ليس شيئا في التعليم العلم المذكور بل المراد به هو الادراك المشعر
عنهما بالاحساس فحاصل كلام الامام الشيخ دال على ان له تعالى احساسا فان النصوص
تظافرت وتواترت على كونه سميعا بصيرا والسمع حقيقة ليس الا احساس المسموعات
وكذا البصر ليس الا احساس المبصرات بالآلة فذلك الاحساس فينا لا يمكن الا بالآلة
جسمانية والعقل يحيل ثبوتها عليه تعالى فيجب بمقتضى النصوص اثبات الاحساس
له تعالى وبمقتضى العقل نفي كونه بالآلة واطلاق السمع والبصر حقيقة على الادراك
الخصوصيين مع ان عدم لزوم كون حصولهما بالآلة او بدونها لو فرضنا كون الحصولات
بالآلة معتبرا في معناهما الحقيقي فلا شك ان المعنى المذكور اعني الادراك المخصوص
بلا آلة اقرب الى ثبات المعنى الحقيقي وهو ممكن في حقه تعالى لكون الآلة شرطا
في حصوله فينا والتحقيق ان ذلك الادراك ثابت له تعالى في جميع انواع المحسوسات
وذكر غير العلم الحضوري بهذا الآلة السمع ورد في خصوص السمع والبصر لكونهما
الطف الحواس في نحو الادراك بهما بلا مباشرة بخلاف سائر الحواس اذا عرفت
ان تأويل السمع والبصر بالعلم بالمبصرات والمسموعات مطلقا كما هو مذهب الاشعري
ليس بصحيح وان ما هو المشهور من [illegible] ينافي كون ذلك مذهبا صحيحا
[illegible] كما هو مذهب المعتزلة
وكلام [illegible] المنقول [illegible] العلم [illegible] ليس المراد
ان المراد بهما هو العلم مطلقا بل مراده انهما الادراك الاحساس كما يدل عليه
نقل كلام المنقول [illegible] على النحو الذي يدركه الحواس وكلام [illegible] صريح

في ان المراد بهما هو العلم الحضوري وهو محل نظر فان قلت فالفرق بين العلم الحضوري
والاحساس قلت [illegible] العلم الحضوري والحضوري [illegible] التفاوت بالشدة والضعف [illegible]
والخفاء الا ترى ان علم النفس بذاتها هو علم حضوري وكذا علمها بقواها الجسمانية فيها
ولو فرض ان يتعلق بواحد منهما ايضا علم [illegible] العقل [illegible] الا انه [illegible] يكون اتم ما
دام العالم متلبسا بهذه الخصوصية وحاصلا في هذه النشأة نعم يمكن ان يتبدل الى
[illegible] وخصوصية اخرى يكون فيها ادراكها العقلي اجلى من الحس والغرض ثبوت تفاوت
بين العلمين اقول العلم بالمعقولات والمحسوسات وبين العلم بالجزئيات سيما المحسوسات
فان الاحساس بالمعقولات لو فرض لعله لم يكن اتم في العلم [illegible] لكن الاحساس في المحسوسات
اتم في العلم بها وليضا قول العلم الحضوري اتى كان اتم في الحضور [illegible] الاول يستلزم
[illegible] في وجودها وحقيقتها والثاني [illegible] في [illegible] ولا شك ان الخصوصية
في الوجود [illegible] منها [illegible] فان الخصوصيات [illegible] العقليات [illegible]
او في لوازمها بخلاف [illegible] المحسوسات والعلم باصل الوجود دون العلم بالخصوصية فانها
اصل العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس الذي المراد به هو الاتم في الخصوص صفات
الزائد على اصل الوجود هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن
ان التحقيق هو ثبوت الادراك المسمى بالاحساس بلا آلة له تعالى في جميع المحسوسات
لكن بدليل العقل وان النقل فلا يدل الا على ثبوت السمع والبصر
لما استند [illegible] الادراك [illegible] العقل فقط وجب حمله على السمع والبصر فظهر ان هذا
التخصيص مقتضى عبارة المتن قال حيث النقل كما دل على ثبوت السمع

على ثبوت الادراك الذي هو جنس لانواع الاحساسات كما في قوله تعالى لا يدركه الابصار
وغير ذلك من الظواهر القرآنية وغيرها قلت لما ورد النقل على ثبوت مطلق الادراك
ورد ايضا على ثبوت نوعين معينين منه بخصوصهما ولم يرد على ثبوت نوع آخر
غيرهما بخصوصه امكن حمل المطلق على المقيد فلا دليل فيه على ثبوت غيرهما من انواع
وايضا المراد هو الثبوت من النقل فقط وليس جنس الادراك كذلك فتأمل
لما كان معنى الحي فيه تعالى هو الادراك الخ ان اريد بالمدرك السميع والبصير او
معنى يشملهما يكون معنى الحي فيه تعالى ذلك ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد فرد من
مطلق الادراك فمسلم لكن الملازمة ممنوعة فتدبر   وحاصل هذا الدليل مع كونه
ما ذكره حاصل هذا الدليل نظرا الى ابتناء هذا الدليل انما هو على مقدمتين احديهما كونه
حيوته تعالى مقتضي صحة السمع والبصر والثانية كون كل ما يصح له تعالى وجب الحصول
له بالفعل وما ذكره من ان الحي من حيوان كمال الحيوة تقتضي حصول السمع والبصر بالفعل
واين هذا من ذلك ويمكن ان يجاب بان كمال الحيوة هو كونها حيوة واجب الوجود
بل كونه عينه تعالى فلما كانت الحيوة الكاملة عين واجب الوجود وكان واجب الوجود
كل ما يصح له يجب له بالفعل كانت الحيوة الكاملة كل ما يصح بها يجب لها بالفعل و
ظاهر ان السمع والبصر يصح ثبوتهما لما ظهر ان كمال الحيوة يقتضي السمع والبصر
بالفعل فتقرير الدليل على هذا ان الحي من حيوان واجب الوجود كامل الحيوة وكل
كامل الحيوة سميع بصير فهو تعالى سميع بصير فتأمل   قلت استعمال الفاظ الادراك
لا يخفى ان هذا الجواب يجعل المسئلة لفظية محضة والحق ان اثبات هذه المعاني بغير

العلم الحضوري

العلم الحضوري يمكن بالعقل لكن قد عرفت ان مراد المحشي ليس ذلك بل امر زايد عليه فاثبات
هذا الامر الزايد على العلم الحضوري المسمى بالادراك الاحساسي له تعالى انما يمكن للعقل
لو كان له سبيل الى كونه تعالى كذلك بدون كشف الشرع عنه والظاهر انه لا سبيل للعقل
الى ادراك امثال ذلك على سبيل الاستقلال فقطعي   وما في سيد المدققين اه
هذا هو التحقيق وهو الموافق لما ذكرنا فانه ظاهر في كونهما زايدين على العلم الحضوري
ليس كما لا يخفى وتصويب المحشي بهذا الكلام ليس على وجهه اذ زعم ان مراده انهما هو
العلم الحضوري فقط كما زعم كون مراد المحشي ذلك وانما اورده عليه من انه خلاف
ما قرره من كون منع الشركة انما نشأ من نحو الادراك الحسي فلا يرد على ما اراده فان
السمع والبصر على تحقيقه هذا على ما هو مراده في حقه تعالى ادراكان حسيان لكن بلا آلة
فلا تنافي بينه وبين كون منشأ منع الشركة هو الادراك الحسي على انه فرق بين كونه
منشأ الكلية والجزئية نحو الادراك لا الفرق بين الاحساس والعلم الحضوري بالشبح
الا على الموجودات ان كونهما منشأ للجزئية ومنشأ الكلية انما هو الادراك بالشبح فقط
كل ذلك لظ بحمد الله تعالى   وما قيل من انه لا يظهر وجه جار جامع هذين الوصفين غير
هذا التقرير هو تاكيد القول بكون السمع والبصر صفتين زايدتين على العلم حاصله
انه لو كان المراد بهما هو العلم لم يكن وجه لعد ثبوت كونه تعالى عليما خبيرا التعرض لكونه
سميعا عليما بهذه الكثرة التكرارية المتأكدة المتأدية لكونهما متغايرتين للعلم ومع
التعرض لهما لا وجه لتخصيصهما بالتعرض وارجاعهما الى العلم مع امكان ذلك
في ساير الحواس وما ترى من كونها الطف الحواس امر خطابي لا دخل له في المقام

العينية وليس الكلام في اطلاق الالفاظ بل الكلام في الاتصاف بالصفات فما مرجع
ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات اي اثباتهما والتعرض
لهما ثم ارجاعهما الى العلم دون اثبات ساير الصفات اي اثباتهما والتعرض لهما
مع امكان ذلك الارجاع فيهما ايضا وكذا المعترض في قوله فالباعث على تخصيص هذين
الادراكين بالرجوع الى العلم فتدبر   وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري
على ذلك لعل الباعث له على ذلك زعم ان الادراك الاحساس لا يمكن بدون الآلة
مع ان ذلك ليس اينافي طريقته فان طريقته ان اشياء ذلك اسباب عادية لا يمتنع
تخلف المسببات عنها اذ الباعث على كونهما بلا آلة العلم الحضوري فتامل   كما وقع
هذا الاطلاق في حديث بخلاف ادراك ساير المحسوسات فانه يرجع الى العلم ولا يخفى ان هذا
الكلام المختصر فان القائل انما اثبت على كونه كذلك ذلك في السمع والبصر حتى يتم في ساير
الحواس بان السمع لم يرد باثبات صفة اخرى بازائها فيجب الحكم بان ادراكه تعالى اياها
يرجع الى علمه بها واثبت السمع والبصر بازاء ادراك المسموعات وادراك المبصرات
وظهر ان ادراكها ايضا سمع وبصر لا علم   فان مجرد اطلاق لفظ السمع لا يكفي
ان اطلاقهما على وجه الكثرة ظاهر في كونهما صفتين زائدتين وامكن ابقاؤهما على ظاهرهما
كما عرفت فمجرد الاطلاق يكفي في اثبات زيادتهما   فيكون ان رجعين في
هذا التفريع تعسف وجدال بين الكلام الآخر والقياس الذي ذكره فادراكنا وادراكيته ثم
يقتضي كون سمعنا وبصرنا ايضا غير زائدين على العلم وعدم الفرق بينهما الا بكونهما
بالآلة وكونه بدونها لم يذهب اليه احد ولعل المراد بالعلم الادراك الحصولي واطلق
على انه

خارج لا ينفي نزاع واستدلوا على مطلوبهم بعد الغرض من هذا الاستدلال اثبات
كون الادراك اتم في الكشف من العلم لينقسم الى ذلك مقابلة اخرى ان ذلك
الاتم ممكن في حقه تعالى فينتج انه يجب اتصافه تعالى به فيكون هذا الاستدلال قريب
المأخذ مما ذكره الشيخ فقوله كالاول لا يرى معينا او فرض ان ذلك العلم حصل من العلم
بعلية او باختيار صادق ويمكن ان يكون بالاسباب التي يوجب صورته في الخيال
اذ المراد اذا علمنا صفة الاول ومفهومه ثم رأيناه في ضمن رؤيته فردا منها وقوله
يشتمل على امر زائد ينبغي ان يراد ان هذه الزيادة انما هي في الانكشاف ولا
فتأمل   لان ذلك لا ينفع الخصم ثم يعتبر ان هذا الدليل لا يدل الا على المغايرة بين الابصار
وساير العلوم ومع ذلك لا يدل على مغايرته لها لجواز كونه علما اذ كل فرد من افراد
العلم بسبب اشتماله على خصوصيته زائدة على طبيعة العلم يغاير ساير الافراد
المشتمل كل منها على خصوصيته زائدة على طبيعته واقول نعم فذلك لا يمنع كونه علما
بالمعنى الاعم المقابل للادراك لكن يمنع كونه علما مقابلا للادراك والكلام انما هو
فيه كما اشرنا اليه الغرض ليس مجرد اثبات المغايرة بل اثبات انها حاصلة كونه
المقابل بين الغرض كون الابصار مشتملا اتم في الانكشاف من العلم الذي ليس بالابصار
فتأمل   هذا لا يناسب مذهب المصنف لغير شيء مما زيادته ويمكن ان يوجه كونه صفة
لا يستلزم الزيادة لان الاتصاف عند القائلين بالعينية صفات ايضا وتحقيقه
ان كون الشيء صفة شيء بالزيادة بين يستلزمهما لكن الزيادة اعم من ان يكون
بحسب المفهوم وعينا باعتبار الوجود وبالجملة في التعبير عنه بالصفة ههنا اولى ان نسب

للحكم عليه بأن له متعلقات فتدبره وصفه بالقدم كوصف التعلق بالحدوث وقوله متعلقات خبر بعد خبر لان قال المحقق وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام اعلم ان الكلام في اللغة جنس لما يتكلم به قليلا كان او كثيرا وهو اللفظ الدال على المعنى والتكلم في اللغة مصدر قولك تكلمت تكلما وهو حدث وفعل اثره الكلام اذا عرفت هذا فنقول قد ورد في الشرع نسبة الكلام اليه تعالى وكذا نسبة التكلم اما الاول فكقولهم هذا الكلام الله واما الثاني فكقولهم انه متكلم ولا شك ان التكلم اعني فعل الكلام فينا يتوقف على قدرتنا والتنا وهو تعالى غني عن الالة في جميع افعاله فالتكلم فيه تعالى انما يتوقف على القدرة فقط وقدرته عام لجميع الممكنات وفعل الكلام بدون الالة من الممكنات فهو مقدور له تعالى فعمومية القدرة يدل على مقدورية الكلام له تعالى لا على ثبوته بل الذي يدل على ثبوته هو الشرع ففي عبارة المتن مسامحة حيث اطلق الخاص واريد العام اللازم له وانت خبير بان شيئا من المعنيين اعني الكلام بالمعنى المذكور والتكلم ليس صفة للمتكلم اما الاول فلكونه مباينا له واما الثاني فلكونه فعلا له المراد بالصفة ههنا ما قام بالموصوف حقيقة ويأتي في ان المشتق ما قام بالمبدأ فان المراد بالقيام فيما عم من ان يكون حقيقيا او غيره فتفطن وكون التكلم في اسماء الله تعالى لا يستلزم كون التكلم صفة قائمة به تعالى كلفظ الموجد والخالق فعموم قدرته يدل على الكلام اي على ثبوت الكلام موجود في المسمح انه كونه ذكر القدرة لكون الكلام من الممكنات وقوة القائل ويدل على القدرة على القاء الكلام مع ذلك ان القدرة على القاء الكلام مع ذلك فردها القدرة على التوحيد وهو ان القوة القاهرة والتذكير باعتبار الخبر يعني التكلم الثابت بالشرع هو بمعنى القاء

الكلام

الكلام وانت خبير بان هذا معنى مجازي للمتكلم ولا حاجة في التكلم الثابت بالشرع الى الحمل عليه مع امكان المعنى الحقيقي اعني فعل الكلام وايجاده كما عرفت وايضا لا حاجة في ثبوت هذا المعنى الى الشرع كما لا يخفى ويمكن ضمير هو راجع الى القاء اي القاء الكلام بمعنى فعله وايجاده هو معنى التكلم فيكون فائدة قوله الثابت بالشرع ان معنى التكلم الثابت به ليس الا المعنى اللغوي فتدبر لكن مراد المحشي هو الاول كما يستظهر احد من التكلم بمعنى الكلام بمعنى التكلم في اللغة والفرق غيره وكون المثال على المشتق غير لازم كما لا يخفى على من له ذوق سليم وقد وقع الفراغ من تسويد هذه التعليقة الشريفة في دار السلطنة اصفهان في مدرسة مباركة في يوم الجمعة في ثلث شهر رمضان المبارك في وقت الزوال بيد اضعف العباد نصر الله بن محمد علي الاسترابادي عفي الله عن جرائمه في تاريخ سنة [illegible] وغفر ذنوبه وما تأخر الالف في الهجرة النبوية عليه وعلى آله الاف التحية

[illegible] بيد من [illegible] ابن [illegible] المستقيم

ونمير بر رخ خلق صفوا بهلال اثنى وثلثين [illegible] سنة ١٢٣١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في الامور

الحمد لله الذي دل بذاته على جميع صفاته والصلوة على محمد المبعوث باياته وآله الذين هم شرف هداته وبعد فهذه وجيزة اشتملت من المطالب العقلية الاصولية الايمانية على اهمها لم التفت فيها الى الاطناب وبكثرة المنقول من الاصحاب والتأييد عن ما تؤيد بمقالته من اولي الالباب بل فوضت الامر في التصحيح والرد الى الفطرة السليمة فاولها اثبات ان بعض الموجود واجب بالذات وثانيها ان الموجب الواجب بالذات واحد بالذات وثالثها ان صفته الذاتية عين ذاته بالعينية التي تستحق لك حقيقة الحال فيها

الفصل الاول

في المطلب الاول اقول الموجودات التي رجيتها لا ان يكون متناهية او غير متناهية وعلى الاول فالموجود الاول لا مفتقر الى خارج عن ذاته في وجوده وذاته اولا فان كان الثاني كان اول الموجودات او مبدئها موجدا له تحقيقا فبعض الموجودات غير مفتقر في ذاته ووجوده الى الخارج وهو المعني بالوجوب الذاتي وان كان الاول يلزم الخلف المحال او ما فرض اول الموجودات مسبوق بموجود لكن ضرورة امتناع استناد الموجود المعين بما هو موجود عين الى معدوم عين وعلى الثاني فسلسلة الموجودات الامكانية العينية واحادها وكل واحد بشرط الانضمام الى غيره في الافراد وما شئت قسم ان ما خلطته في اطلاق لفظ المجموع على غير المتناهي موجودة بالاطلاق العام والاقليت تلك السلسلة موجودة دائما لكن دوام عدم كل سلسلة في العين ملزوم لدوام شيء من اجزائه وقد فرض كل جزء موجودا بالاطلاق العام ثم نقول كل موجود بالاطلاق اما مفتقر الى غيره في وجوده او غير مفتقر اليه فيه فان تلك

السلسلة

السلسلة مفتقرة الى كل واحد واحد من افراده في الوجود والافتقار الى الغير في الوجود ملزوم الامكان وما يفتقر اليه تلك السلسلة ليس كل واحد بشرط الانفراد وكذا ولا بشرط الانضمام فانه عين السلسلة فتلك السلسلة الممكنة من الممكنات ممكنة مفتقرة الى غير ما الذي هو مبدؤها الخارج عنها الواجب بالذات ولا عليك ان اعتبرت المبدأ جزءا من سلسلة الموجودات العددية فتمام البرهان على وجوده لكنه غير ما نحن بصدده

الفصل الثاني

في المطلب الثاني اقول اذا ثبت ان بعض الموجودات واجب بالذات فطبيعة الواجب بالذات بما هي تلك الحقيقة والطبيعة اما ان يمتنع اتصافها بالكثرة بالذات او يجب الاتصاف بذلك او يمكن ذلك فان كان الاول كانت اتصافها بالوحدة ضروريا فان امتناع احد المتقابلين كاشف عن وجوب الاخر فيما لا يخلو منهما كالموجود المعين والوحدة والكثرة وان كان الثاني انقلب حقيقة الوجوب الذاتي امتناعا ذاتيا فان كل طبيعة يجب اتصافها بكثرة افرادها بما هي تلك الطبيعة ممتنعة الوجود بالذات في الخارج والا فان تحققت في كثير من الافراد ولم تحقق في كل فرد فالافراد ليست من تلك الطبيعة فلم يكن الطبيعة متكثرة وان تحققت في الكثير وكل فرد معا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها وهنا مع ضرورة تحقق تلك الطبيعة في كل واحد واحد وامتناع تحقق الكثرة في كل واحد واحد وان كان الثالث احتاج الواجب بالذات في توحيده وتكثره الى خارج عنه فان كل طبيعة امكن اتصافها بوصف ففعلية الاتصاف انما يكون بخارج لكن توحيد الغير اياه انما يتصور على وجهين احدهما باعدام امثاله في افراد تلك الطبيعة وثانيهما بالمنع من

وجوده اصلا ومنافاة الوجهين للوجوب الذاتي لا يحتاج الى تبيانه اصلا ولك
ان تقول ليضم وتلك الحقيقة بما هي هي اما واجبة بالذات او ممتنع
او ممكن والاول عين المدعى والثاني ينافي الانقلاب وخلاف الفرض فانه
ملزوم الشق الثاني من البرهان الاول وثالث الثاني عين ثالث الاول

الفصل الثالث

في المطلب الثالث في الصفات الذاتية الكمالية من العلم والقدرة
المعنى البديهي الذي يعبر عنه بدانستن وتوانستن وعلى ما يسبق عنه الجاهلية
وتوانا ادنا نقائص واعدام كالعجز والجهل المعنى البديهي ليس ويجب اتصاف الذات
الواجب بانه بمادة الامتناع نقايضها وضرورة العقل قاضية باتصاف الواجب بالذات
باشرف طرفي المتناقضين فان قيل لا كان مقتضى العقل واشتقاق تلك
الصفات الى لسانه الذاتية تعم وتقدس وتلك الصفات لتمتد ادا او ادموجبه
في اي نحو قائمة بذاته الواجب قيام العرض بموضوعها ليكون في الصفات
الانضمامية والا كانت ممكنة بوجوب الوجوب للواجب الي هو العاجز بوجد العلم
والقدرة في ذاته فلبيت في الوجه العرض زايد على الذات فهي في الوجه عينه
والعينية يطلق على العينية الحقيقية التي معناها اتحاد مدلول اللفظ كاذا ترادف
وقد ان هنا المعنى البديهية المتغايرة لا يكون حقيقة لذات الواجب وعلى المجازية
وهي على انحا منها انفراد الصفة مع صحة الاتصاف كما في الصفات الانتزاعية
مطلقا لان الموصوف في الانتزاع كان اتحاد المنتزع عنه زيدا او لا كالوجود المنتزع منه
ومنها انتسابه احدها متلبس عينا للاخر وكذا في المتغايرين نحو اكثر الصفات

او المتحد

او المتحدين فيها ومنها استقلال الذات في انتزاع الصفات بحيث لا يحتاج في اصل انتزاع
العقل تلك الصفات منه الى ملاحظة خارج عنه كالا يحتاج فرد نوع المركب في انتزاع ذاتياته
الى غيره والمهية في انتزاع لازمها منها الى غيرها والفرق ظاهر بين المعنى العينية
الحقيقية في الاخير والعلاقة بينهما استقلال الذات في ضرورة الحمل وفي المعنى هو المراد
بعينية تلك الصفات البديهية المتصور لذاته فهي لوازم انتزاعية له فهو بنفس ذاته منشأ
لانتزاعها وفرد للمشتقات منها ومصداق لقولنا هو قادر عالم كذلك بالمعاني البديهية
التي يعرفها كل احد يصلح للخطاب فانه اذا اشير هي تغدر على هذا الفعل او لا وهل يعلم ان
كذا وكذا اولا اختار احد شقي السؤال وكذا الكلام في عينية الوجود بالمعنى البديهي والمشتق منه
الذي لا يخرج مفهوم من المفهومات عنه وعن مقابله البديهي ليفيد الفرق ان الوجود بالمعنى البديهي
المصدري لا يكون له فرد اصلا وتلك الصفات لا يكون لها افراد في الواجب الا بالقيام والعروض
في الوجود ولا بالعينية الحقيقية ولا في الممكن في وجود الفرد لها ممكن في الامر الغير المتحقق
ظاهر ان القياس الى الواجب نعم حصص انتزاعية تحمل المشتقات منها عليه تعم بالحقيقة
مع تحقق المشتق بالذات في الصفات الانتزاعية والقيام الحقيقي المتوقف والاوضح سلب
الوجود بالمعنى البديهي عنه وهو كفر يدل البرهان على خلافه ولما كان اثبات الصفات
السوى في الوجود فلنقرر الكلام فيه بعد تقديم اصل هو ان مقتضى البرهان اثبات
الاعراض الذاتية للموضوع وهذا الاثبات متاخر بمراتب عن مرتبة المالية في نفس ذاته
التي ابانه مدلول اللفظ ومعلوم ان ابانة مدلول اللفظ تبيين مفهومه بتصحيح وتفهم
الحكم بحرمانه بلغة اخرى وتفويض الاشتراك اللفظي الى ارباب اللغة او اطلاق

اصطلح احد على تسمية صانع الممكنات تعالى شأنه وجوداً وقدرة وعلى فاصداً بها غير المفهومات
البديهية فلم ذلك الا انه خارج عما نحن فيه فان الواجب تعالى ان لم ينتزع منه الوجود بمعنى
البديهي الذي ادى اليه البرهان وعرفه كل واحد من الانام صدق عليه انه معدوم
وكذا الحال في سائر الصفات فقصارى المصطلحان يصطلح على اطلاق لفظ الوجود
على حقيقة مجهولة الا بوصف انه مبدأ وصانع للممكنات سيما غير ذلك من الوجوه قال العلامة
الدواني في الاحد حقيقته تعالى امر مجهول الا انه يعلم بالبرهان انه فرد الوجود باعتبار وجود
بعينه فرد الموجود باعتبار وغيره الاعتبار الاول كونه تعالى منشأ ترتب الآثار بذاته والثاني
باعتبار انه يترتب عليه الآثار ثم تحقق تعالى ان يكون كنهه مفهوم الوجود الخاص وظاهر
لا يصير مسئلة علمية ولا مطلب عقلي فنقول الوجود البديهي الاشتراك الانتزاعي المشترك
معنى ليس له فرد عيني والا فان كان فرد ممكن من الجواهر امتنع اتصاف الواجب والعرض
به وجملة القياس عليهما ان كان من الاعراض والصفات الانضمامية لتقدم موضوعه
بالوجود عليه ضرورة تقدم موضوع العرض العيني بالقوام والوجود عليه اذ الانتزاع الاختراعي
ان ثبوت العرض العيني لامر فرع ثبوت ذلك الامر في نفسه فذلك الموضوع واجباً كان
او ممكناً متصف بالوجود قبل قيام الوجود به فان كان نحو احداً لزم الدور او التسلسل والا
وجود الامر الواحد الشخصي وتسلسل وهو ايضاً محال وان كان ذلك الفرد واجباً بالذات
كما هو معركة الآراء فيكون حق للوجود بالمعنى العام فرد قائم بنفسه معروض لحصته الالم
بحمل عليه المشتق منه وحصص منتزعة من الاشخاص العينية كالمنتزعة من زيد وعمرو
وهذا الفرس وذلك البياض وهو ايضاً باطل بالبرهان عليه ان اتصاف فرد المفهوم

العام

العام بالقيام بنفسه ان كان واجب بالنظر الى تحقق طبيعته كان فرد الكلي كذلك فلا يكون
له حصة انتزاعية وان كان ممتنع بالنظر الى ذاته كان فرد الكلي كذلك كما هو الحق فيتحقق
يصدق عليه هذا المفهوم الاعتباري في الحصص الانتزاعية فقط موجود عيني منشأ
لانتزاع حصته في هذا المفهوم منه الا ان سبب الوجود اما منشأ له بذاته او غيره
منشأ بغيره وان كان بذلك الاتصاف ممكن لاحتياج الى سبب خارج عن فرد كل
طبيعة بالقياس الى ما يمكن اتصاف فرد به فيكون ما فرض واجب مفتقر في القيام بنفسه الى
غيره وكفى بذلك استحالة والاصطلاح على اطلاق محض لفظ الوجود قد عرفت حاله
ومع ما عرفت يرد عليه ان هذا المفهوم البديهي الذي لا يخرج مفهوم من المفهومات
عنه وعن مقابله البديهي الذي هو رفعه ان لم يكن منتزعاً من المبدأ تعالى لم يكن محمولا عليه
في الاشتقاق فيصدق انه معدوم وان كان منتزعاً منه بالذات كان موجوداً بالذات
وهو الحق فلا فرق في انحاء الحمل بينه وبين غيره الا في الفرق بالاستقلال في الانتزاع
وعدمه فالذات الاحدية الواجب الذي هو محمول مجهول الحقيقة لغيره فرد للوجود البديهي
ومنشأ بالذات لانتزاع حصته في الواقع منه وغيره فرد ومنشأ لغيره ولا نتوهمن
ان الانتزاع فرد للوجود ايضاً كالانضمامي من ان الحق فيه الاستلزام في ذلك الانواع من
الى الاشتراك اللفظي ذي تفاوت بالمعنى مدلول اللفظ وعدم اعتبار
الحقيقة في صدق الوجود عليه تعالى كما يشعر بعض تعاليق العلامة الدواني يرد عليه
انه يؤدي الى الاشتراك اللفظي فيه مع قيام البرهان على وجوب انتزاعه عنه تعالى وكذا
عدم اعتبار المنسوب اليه في معنى الوجود المحمول عليه تعالى على ما ارتضاه صدر الدين قدس سره

في أن الموجود بالمعنى البسيط لا أنه شيء موجود فإن ما اختاره ليس بمعنى حقيقي للموجود
المشتق من الوجود فيكون مجازيا ومن خواصه سلب المعنى الحقيقي وقد صرح الشيخ في مواضع
عديدة بأن معنى الذات [illegible] والنسبة في معنى كل مشتق قال في الفصل الثاني
من الجملة الأولى من منطق الشفاء المشتق يحتاج لأن الاسم موضوع لمعنى ولا يتغير الحرف
نسبة لذلك المعنى ولا [illegible] الاسم الآخر مع الاسم الأول ولا تغير ما يليهم [illegible]
فيسمى هذا المنقول لو كان الذات مأخوذا بعينه معقولا بالاشتباه كالوسم الموجود
فيه العدل [illegible] لم يكن هذا في جملة ما يسمونه مشتقا ومنسوبا [illegible]
جملة ما يتعلق بالاشتباه الاسم [illegible] وكان منقولا في الأول [illegible] مشتقا انتهى
ولولا مخافة التكثير لأوردت هنا ومن غيره ما يسهله الغرو وعلى الله التكلان
في كل [illegible] فقد وقع الفراغ من تسويد هذه
الأوراق في يوم السبت في رابع شهر رمضان المبارك في دار السلطنة [illegible]
[illegible] المباركة [illegible] خليفة ابن محمد [illegible] اللهم اغفر لهما
[illegible] الأئمة الأطهار عليهم [illegible] في سنة [illegible]
وثلثين ومائتين بعد الألف في الهجرة النبوية [illegible]
عبده [illegible] ١٢٣٢ [illegible]
[illegible] وآله الأخيار [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه أفوض كل الأمور وبه نعتصم

أما بعد التحميد والتمجيد والتصلية والتسليم فهذا كلمات [illegible] التصفح والتتبع متعلقة بتحقيق كيفية تقدم الأثر على الموجب [illegible] من الوجود

وما يتفرع

وما يتفرع على ذلك من المسائل الدقيقة والأحكام الأنيقة اللائقة بإمعان الفكر
لتعمق فيها فأفيض في المقصد مستعينا من الفياض المعبود واعلم أن لنا مقدمة ضرورية
يحكم بصدقها وصحتها العقل الصرف من غير إدراك [illegible] فإن لكل علة فاعلية
توجد شيئا [illegible] تقدما عليه بالوجود [illegible] عنها بالجواهر الشيء ما لم يوجد
لم يوجد وأن الإيجاد فرع الوجود وأن تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود
في الوجود معلوم ببديهة العقل ونحو ذلك فنقول معنى العلة الموقوف عليه وهو [illegible]
إليه ومعنى الفاعل [illegible] لعلة الفاعلية الموقوف عليه الموجب الذي منه الوجود [illegible]
إليه المفيد للوجود [illegible] التقدم على الاتصاف [illegible] للأول [illegible]
[illegible] فإذا كان [illegible] على [illegible] في الوجود [illegible] كان معنى الاتصاف بالوجود
[illegible] من حيث أنه متقدم [illegible] من حيث أنه موجود [illegible]
بالوجود إن اعتبر بالقياس إلى [illegible] الاتصاف [illegible]
[illegible] الاتصاف بالوجود والاتصاف بنقيضه [illegible] الاتصاف
بالوجود وإن اعتبر بالقياس إلى الذهن كان أعم من الاتصاف بنقيضه كما إذا
لم يلتفت العقل إلى الاتصاف بالوجود ولا بنقيضه فيتحقق فيه حالة [illegible]
لا بشرط شيء وهذا الجواز ارتفاع النقيضين فإن المرتبة ليس طرفا [illegible]
للوجود والعدم [illegible] في الذهن [illegible] الاعتبارات [illegible]
ومن [illegible] الوجود [illegible] الذهني وهذا المعنى متحقق في كل ما يوصف بالتقدم على آخر
في أمر وصف كالتقدم في المكان والزمان ونحوهما قال الشيخ في صدر المقالة

الرابع من الهيات كتاب الشفاء نقول ان التقدم والتأخر وان كان معقولا على وجوه
كثيرة فانها بالكلية تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم
شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم ومراده في الشيء في
الموضعين هو ما فيه التقدم اي الامر العرضي المشترك بينهما مع تميز بينه في المكاني والزماني
بان المتقدم في المكاني هو الاقرب من مبدأ محدود فيكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس
لما هو بعد والذي بعد يلي ذلك المبدأ وقد يعود في الزمان كذلك بالنسبة الى الآن الحاضر
او الى بعض حد وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل انتهى وعلى هذا فتفسير التقدم
في الوجود بالاولوية وكونه موقوفا عليه ومحتاجا اليه خلط بين التقدم والعلية وكلام
الوهم ونحوها بوجوب الاولوية وتحققها بدون التقدم الذاتي في الآلة الكلي على الموضوع
للعرض ونحوهما والتقدم بالمعنى المذكور في الاعراض الذاتية للعلة الموجبة الا
لها بها من علية موجبة العلية والايجاب مثل الاعراض الذاتية لوجوب الوجود فاذا
قلنا العلة الموجبة متقدمة على معلولها بالوجود الخارجي فلا نحتاج الى ان يكون المراد التقدم
في ظرف الخارج فيتخلل عدم خارجي بين العلة الموجبة ومعلولها الموجبة في الخارج
ضرورة ان التقدم بالوجود في ظرف الخارج لا يتصور بدون تخلل العدم بينهما
فيكون كل مستفيد للوجود مسبوقا بالعدم خارجي وحادثا زمانيا في الخارج وهو اصل
المقصود ومنتهى المطلب بل يكون المراد التقدم في العقل والمرتبة العقلية بان
يحكم العقل بوجودها الخارجي ويصفها به ولا يحكم كذلك في المستفيد ولا يصفه به
وهو المسمى بالتقدم الذاتي عند الحكماء والتأخر بهذا التأخر الذاتي هو المسمى

بالحادث

بالحادث الذاتي عندهم وهذا الشق الثاني في احتمالين فان العقل انما يصفه بالتأخر
في تلك بالعدم الخارجي بان يكون عدمه الخارجي واقعا في تلك المرتبة السابقة
التي هي مرتبة التقدم الذاتي على ما يظهر من كلام الحكماء اذ لا يصفه بشيء من الوجود الخارجي
والعدم الخارجي ولا يلتفت الى اتصافه بشيء من النقيضين وان كان المفيد كلاهما موجود
والمستفيد كلاهما موجودين معا في الخارج غير متخلل بينهما عدم خارجي والقسمان
باطلان اما الاول فلان تلك المرتبة التي كانت مرتبة المتقدم بالذات على شيء هي
وصف الوجود الخارجي كان كل ما هو واقع فيها من حيث انه واقع فيها متقدما بالذات
لا من حيث انه متقدم بالذات للمتقدم بالذات على شيء آخر يرد ان ما مع المتقدم بالذات لا يلزم
ان يكون متقدما بالذات عنه اذا كان احدهما متقدما بالذات على معلوله لا يلزم
تقدم الآخر عليه بالذات فحينئذ ان عدم المعلول الواقع في المرتبة الذاتية السابقة على وجوده
وفي الضرورة ان لا علاقة ذاتية بين شيء وعدمه وان العدم الخارجي لشيء لا يقدم
له على الوجود الخارجي تقدما ذاتيا بحيث يكون علة له متقدما عليه بالطبع او بالعلية
والا كان علة له او جزء العلة وذلك غير متصور في الممكنات المستمرة الوجود التي
اتمم نزاع الفريقين في تحققها في الاعيان مع كونها متأخرة بالذات عن موجدها
عند الحكماء واما الثاني فلان محض التقدم الذاتي الذي هو حال الاعراض الذاتية
للعلة الموجبة ترجع الى اتصاف امر بالوجود الخارجي في الذهن وسلب الاتصاف
به وبالعدم الخارجي لامر آخر فيه وعلى هذا فيكون بين كل شيئين تقدم ذاتي اذا كان
موجودا فالتفت الى وجوده الخارجي ولم يلتفت الى غيره بالاتصاف وسلبه كان

مقدما بالذات عليه فاذا اقتضت العلة وجود المعلول المتعين ولم يلتفت الى وجوبه
اندفع ولا الى عدمه كان مقدما بالذات عليها ولو اخذ مع ذلك كونه موقوفا
عليه لوجوده كان خارجا عن معنى التقدم فانه معنى العلية المتقدمة اي مجموع العارض
والمعروض والنظر مقصور على تحقيق معنى العارض فقط ونقول ليس العلة الموجبة
التي تقدمها بالوجوب اي على المتقدم المستفيد منه وبعد ان احدث مع وصف العلية
ومن حيث انها علة امتنع انفكاكها عن المعلول من حيث انه مع ذهنا وخارجا فان
العلة الموجبة المطلقة انما هي للمعلول المطلق كالضعف المطلق للنصف المطلق
والمعينة للمعين كالضعف المعين للنصف المعين كما حقق في قاطيغورياس
في تحقيق التضايف وان احدث لا مع هذا الوصف بل كان الملحوظ الذات العرية
عن اعتبار هذا الوصف ففي الثاني ظ فقال ان الذات الموصوفة بوصف المعلولية بمعنى
تلك الذات لا من حيث العروض لا يلزم ان يكون متصفة بالعدم الخارجي بل غاية الامر
ان يكون لها حالة تشبه حال المعدوم لا بشرط شيء فان اكتفى في تصحيح التقدم بهذا القدر
اعني لا بشرطية احد الشيئين في مرتبة لحاظ الاخر مثلا فيكفي شيئان بينهما التقدم
ذاتي كما بين الذات المعروضة للعلية بما هي تلك الذات لا الموجودة ولا المعدومة
في مرتبة الوجود العقلي للذات الاخرى بما هي كذلك فينعكس التقدم الذاتي وكفى
بهذا فسادا وبطلانا وان عبر في عدم الذات الاخرى في المرتبة ان الحقيقة للوجود
بان يكون عدم المعلول واقعا بالذات في مرتبة وجود ذات علة فقد عرفت حاله
ثم الشيخ في المقالة الرابعة في الفن الثاني في الجملة الاولى من منطق الشفاء في فصل التقدم

والمتأخر

والتأخر فذكر بحث تحقيق التقدم بالعلية والسببية ان العلة ان كانت من
حيث هي ذات والمعلول لها ذات لا يتقدم ولا يتأخر ولا يكونان معا وكانت من حيث
هي علة لزمتها الاضافة والاخر مع لزمتها الاضافة فلا يتقدم احدهما ولا
يتأخر بل هما معا فانه من حيث ان وجوده ليس عن الآخر ووجود الآخر عنه فهو
مقدم بالنسبة الى حال الوجود فيكون النسبة الى الوجود غير متوسط فيها وجود الآخر
وللآخر كالنسبة له الى الوجود الاول متوسط فيها وجود الآخر وستجد هذا المعنى كالصبر
في سائر انحاء التقدم لكن بحسبه انتهى موضع الحاجة من كلامه وانت تعلم ان ما فسره
التقدم هو معنى العلية والاحتياج في الوجود لا التقدم الذي مرجعه الى الاتصاف في
واللااتصاف كما في الاشارات وقال في الهيات الاشارات في هذا المبحث فالحق
المتأخر الوجود الاول والاخر قد حصل له الوجود ووصل اليه الحصول والاخر معه ان المقدم
فليس توسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود للاعند وليس يصل الى
ذلك الا ماذا على الاخر وفيه ان الاستحقاق والاولوية غير معنى التقدم الذي
اعتبر فيه الاتصاف واللااتصاف في عدم التوسط في الوجود ومرور الوجود من
المتقدم الى المؤخر هو معنى الافادة والعلية والايجاب لا التقدم ولذا اعترض الفاضل
الشريف على التقدم بالعلية بان المراد بتقدم العلة على المعلول ان كان كونها مؤثرا
فيه كان معنى قولنا العلة مقدمة على المعلول ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا لغو لا طائل
تحته غير الفائدة وان كان شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره واشار المحقق لم يرد ظ جوابا
على دعوى بداهة تلك المقدمة ولم يبين معنى التقدم ولا يرد شيء من هذا الترديد

على التقدم بالعلية اي بحسب فان الذات الموجبة موصوفة في العقل بالتقدم الخارجي
على معلولها وهما معا في الذهن من حيث الافادة والاستفادة بلا تقدم لاحدهما في
تلك الحيثية بخلاف ما نحن فيه فان ظرف التقدم ليس الا الذهن فلا يكون ظرفا لمعيتهما
كما حقق في مبحث النفس ليقع في بيان التقدم والتاخر بالزمان ويتفرع على ابطال
التقدم الذاتي فروع متلازمة ولنتناول ثلاثة منها لمزيد الاهتمام بها الاول ابطال
الحدوث الذاتي فنقول معنى الحدوث كون وجود الشيء مسبوقا بالعدم او غيره
الكلام ينقسم الى زماني وذاتي لانقسام التاخر اليهما عندهم وبالجملة فلابد في
الحدوث من اعتبار المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف ثم يجعل تلك المسبوقية اعم من
القسمين اذ لو اكتفى في الحدوث بمحض المعلولية وما يلزمها وبه وقع الغلط المعتبر
المتعارف في الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث عليه مجرد الاصطلاح ومما
يشير الى ذلك ارتجال لكن حادث مسبوق بالعدم لا بالذات بوقوع عدمه في مرتبة
وجود علته او بالزمان بان يتحقق زمان عدمه بلا وجود علته ووجوده في بحسب
والاول قد عرفت بطلانه في بطلان التقدم الذاتي استلزم بطلان التاخر
الذاتي استلزم بطلان الحدوث الذاتي فبقي الثاني فكل ممكن حادث بالحدوث
الزماني مسبوق بالعدم الخارجي بما هو مع ويظهر منه ان الوجوب الازلي يمنع انتفاء
الممكن به ولا ينافي امتناع هذا النحو في الوجود له امكانه الذاتي فانه ممكن في الازل
باعتبار وجوده وعدمه فيما لا يزال الا باعتبار وجوده في الازل فظرف الامكان
غير ظرف الوجود وهذا هو الفرق بين ازلية الامكان وامكان الازلية وستوضح

ذلك في

ذلك في مباحث الزمان وقد يمتنع على بعض الممكنات عدم خاص او وجود خاص
كالوجود القار لمثل الحركة والعدم اللاحق للنفس المجردة عند الحكماء فالعدم
بعد الوجود ضروري للاول وممتنع للثاني عندهم الثاني ان الموجد لا بد ان يكون
ذا ارادة لان كل ممكن لما كان مسبوقا بالعدم الخارجي فلا بد من مرجح لايجاده في
هذا الجزء الوهمي من الامتداد المنتزع دون سابقه ولاحقه اذ لا تمايز بين
تلك الاجزاء الفرضية تمايزا لخصوصيته بها يقتضي او يصلح هذا الجزء لان
يكون ظرفا للوجود دون غيره فيكون الاختصاص بمحض الارادة وبعد تقرر الكلام
في الارادة كان الجواب بعد تسليم استواء نسبة الارادة جواز الترجيح بلا مرجح
مختص بجانب الايجاد وكذا لو كان الزمان موجودا في الخارج ومن الممكنات
المتصلة ومقدار الحركة الدورية القطعية على ما هو الظاهر او التوسطية على ما قيل
وذلك لان جميع اجزاء الكم المتصل الموجودة بالفعل بوجود كله في الماهية
النوعية بل فيه على ان الزمان لو كان موجودا خارجيا كان حادثا ايضا مسبوقا
وجوده بعدمه في الخارج فيعود الكلام فيه الى ان ينتهي في ذلك بالواجب تعالى ومعلوله
الاول الذي لا يتوقف على غير ذاته وذاتية من في كيفية تقدمه بالوجود عليه و
سبب اختصاص وجوده بجزء من الامتداد الانتزاعي الثالث ابطال فعل
الطبيعة التي تقتضيها الصورة النوعية في البسائط والمزاج في المركبات على
راي الطبيعيين في طريق التقدم وان كان منشأ خلاف الفرع الثاني ايضا وذلك
لان الصورة النوعية للنار مثلا لو كانت مقتضية لوجود الحرارة القائمة بها كانت

مقدمة بالوجود عليها فانما بالذات وقد عرفت حاله او بالزمان فيجب ان يتخلل العدم
بينهما فاختصاص هذا الجزء من الامتداد او الوهمي الانتزاعي او الكمي بان يكون ظرفا للوجود
دون غيره مع استواء نسبة الفاعل المقتضي لا بد له من سبب بالضرورة فلا بد ان ينتهي الى
الفاعل المريد فاليس له ارادة لا يكون مفيدا للوجود وعليك باستخراج سائر الفروع
والتكملات مع التوفيق والحمد لله اولا وآخرا وصلى الله على محمد وآله اجمعين الطيبين
الطاهرين قد وقع الفراغ من تسويدها في يوم الاحد في خامس شهر شعبان
المبارك في دار السلطنة اصفهان بيد المذنب الجاني نصر الله بن محمد
على الاسترابادي اللهم وفقهما وطول عمرهما واغفر لهما واحشرهما
مع محمد صلى الله عليه وآله الطيبين المعصومين من مولاك

محمد معصوم الحسيني رحمه الله تعالى
سنة ١٢٣٤

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي وكفى في الامور كلها

وبعد فهذه كلمات سنح لي جوابا لنظم متعلقة بمسئلة العلم الازلي بالمتغيرات الزمانية
بان علية مع القول بان العلم بان الشيء يوجب عين العلم بانه موجب بها هو تفصيل
الصحيح والشرع الشريف ولنقدم قبل الخوض في المرام مقدمات الاولى ان علة ادراك
الشيء ذاته بتجرده وهي الاحاطية او مبرهن على صحتها في موضعه الثانية ان العلة
كلما كان اقوى واشد في مناط العلية كان العلم به اتم وابلغ في مناط العلوية والا
لم يكن للمرتبة الزائدة التي للمناط تأثير وهو ضروري الاستحالة وقد يدعى البداهة هنا

المقدمة

في المقدمة الثالثة ان العلم بكنه العلة التامة بعض العلم بحاق حقيقتها وصرف
ذاتها ولوازمها التي بلا وسط والتي ليست بوسط ملزومة للعلم بمعلولاتها وذلك بديهي
بعد تصوير العلم بالكنه البالغ مبادئ الرابعة ان العلم ليس الا بالتقرر والارتسام او
الانطباع او ما شئت فسمه في ذات العاقل مؤداه لا انتزاع الصور العلمية تصورية
كانت او تصديقية عن ذات العاقل المجرد وذلك يظهر بعد ابطال ثبوت المعدومات
وان العلم اضافة محضة او صفة موجودة في العين قائمة بذات العالم يقتضي اضافة
فان القول بزيادة الصفات في العين يبطله العقل في الشرع ومع ذلك لا يجري في العلم
بالممكنات التي ليس لها حظ من الوجود العيني وذلك بالمستقبلات ولا يتوهمن كون ذات
العالم المجرد محلا قابلا للصور موضوعا لها بلا اباء فان مؤدى التقرير والارتسام
وغيرهما لا انتزاع الصور عن ذات العالم والمقبولية والحلول وغيرهما مسلوبة عن
الاثر العينيات حقيقة الخامسة ان زوال المعلول يستلزم زوال علته والا لزم تخلف
الاثر ولست ان الممكنات الموجودة لا قدماء فينحصر انواعها في الشخص ولا يكون شخص من
تلك الانواع الشخصي غير مجتمع مع غيره فانه ليس بزماني والحوادث فيتكثر الشخص او الانواع منها
ويكون للحركة التدريجية والاستعدادات الهيولانية مدخل في وجودها السابعة ان الموجودات
الازلية ليس لذواتها ولا لصفاتها الحقيقية التي تستند الى الذات لا ابتداء او
بواسطة مستندة الى الذات زمان وتغير وتلك الصفات التي يعبر عنها في الشرع المقدس
النبوي صلى بصفات الذات قال ثقة الاسلام شيخ المشايخ ابو جعفر محمد بن يعقوب
الكليني في الكتاب الكافي في ذكر كل صفة يمتنع اتصاف الله تعالى بها بالاطلاق

فهي صفة الذات وتقابلها صفة الفعل البتة ان كل موجود حقيقي عرضا كان او
جوهرا قارا او غيره فهو باعتبار الوجود العيني في نفسه جزئي وكذا باعتبار الوجود
الحسي الذي هو الادراك باحدى الحواس وباعتبار الوجود العقلي التقريري الانتزاعي
كلي وان كان يمتنع صدقه في اي نحو على الكثرة فيه واحد فان قولنا زيد بن عمرو الموجود
في وقت كذا في بلد كذا او ساعة كذا من دقيقة كذا المقتول سنة كذا بالفداء
المعلوم من سنة كذا الى غير ذلك من جميع العوارض واللوازم المفارقة وغيرها
بحيث لا يتشبث منها غير الاخذ يحتمل عند العقل الصدق على كثيرين وان امتنع
صدقه عينا على غير زيد وكذا الجزء الذي نسميه اليوم من الاجزاء الفرضية للزمان
فانه يمتثل في العقل كقولنا يوم الجمعة الذي هو اول الشهر الاول من سنة كذا
بعد الهجرة المصطفوية عليه دائما التحية يحتمل الصدق على كثيرين وان امتنع عينا
فلذا ادركه بكان هذا اليوم مثلا احدهما بالاهذية او اليوم الذي فيه او
غير ذلك والاخر بالاوصاف التي لم يوجد في غيره فلا شك في انهما انما ادركا يوما
معينا ممتازا في الحس عن جميع الايام غير صادق بالفعل على غيره من اجزاء الزمان
واذا تقررت هذه المقدمات فلنقصد نحو المقصد فنقول لما كان الواجب
المقدس تعالى شأنه في اقصى مراتب التجرد اذ ليس له مادة عقلية من الامكان والافتقار
والجزء عددي ولا مقداري ولا ماهية عقلية منقسمة الى الجنس والفصل ولا ماهية
كلية بسيطة بل ماهيته هو هويته ولذا لا يتصور فيه الكثرة والتمايز فعلم بذاته
المقدس المتعالي تمام العلوم واكملها البالغ اقصى مراتب الانكشاف فيعلم من ذاته

مايلزم

مايلزم من ذاته بلا توسط او بالاواسط فان جميع ما هو ممكن فبعلة خارجة عنه متصف باحد
طرفي النقيض وهو تمام طرفي سلسلة الممكنات فصور جميع الماهيات والاشخاص الجوهرية
والعرضية متقررة في ذاته لا كتقرر العرض في الموضوع بل بمعنى انها منتزعة من تلك
الذات لاجل تلك الذات فتلك الذات تكون في نفس الامر لتلك الصور فان قلت
اذا سلمت ان تلك الصور امور اعتبارية انتزاعية فكيف حكمت بمعلوليتها
قلت العقل كما يحكم باستناد الموجودات الممكنة الى العلة كذلك يحكم باستناد الامور
الاعتبارية الانتزاعية النفس الامرية اليها اي الغير عنها الانتزاعيات الاخر اعتبارات
الوهمية والمبنية عليها صحة قولنا لم صار زيد عاجزا او لاي علة صار اعمى وما كان
سبب وجود زيد او ايجاده وغير ذلك مما لا يحصى فالموجودات الازلية اي ذاته
معلومة له تعالى ازلا وابدا فان العلم في صفة الذات بل راس صفات الكمال فانه
مناط القدرة والاختيار لكن فاعل مختار يسبق علمه فعله الذي يقصده نحو حصول
ان الازليات موجودة ازلا وابدا وجميع ما يخصها ويلزمها بحيث لا ينفك عنه وصف
ولا يتغير معلوم والزمانيات فانه يعلم كل فرد منها بعينه علما متعاليا
عن الزمان فانه يعلم في الازل ان زيد بن عمرو الموصوف بالصفات المذكورة
المختصة به فالعين موجود يوم الجمعة الذي هو اول الشهر الاول من سنة كذا
بعد الهجرة وانه معدوم سنة كذا بعد الهجرة وان التردد بين الوجود والعدم كذا
وكذا وكل جميع الاعراض المحمولة على زيد في التنفس والمشي والاكل والنوم و
اليقظة وغيرها فان لكل منها اسبابا يعلم بها وهو تعالى مسبب الاسباب وعالم

بجميعها بحيث لا يشذ عن علمه شيء ولا شك في صدق هذين الحكمين قبل وجود زيد وحين
وجوده وبعد عدمه فاذا علمنا ان زيدا موجود الآن او اليوم وانه معدوم غدا مثلا
فانه تعالى يعلم بذاته انه موجود في الوقت المختص بوجوده الذي يعبر عنه انت بالآن
وهو اول ساعة في يوم كذا في شهر كذا في سنة كذا او انه معدوم في الوقت المختص
بعدمه وهو ساعة في يوم كذا في شهر كذا في سنة كذا ولا تفاوت بينهما فيما
يتعلق بالموضوع نفسه ووقته وقيده وتعينه انما التفاوت بينهما في ان الموضوع
والآن واليوم في الاول اخذت بحيث تحس ويشار اليها وفي الثاني ادركت على
الوجه العقلي وان كانت لا يصدق في الخارج على غير ما يصدق في الاول وفي ان
غيره تعالى من المدركات الانسانية لما كان زمانيا وكان مع ذلك علمه مستفادا من
خارج ذاته فلا استحالة في وقوع علمه في ان ثم زواله وتبدله بعلم اخر في ان اخر بل
ذاته بعينه بخلاف ذاته المقدس المتعالي عن سمة التغير ونقص الانفعال فلا يصح منه انه
علم الآن ان زيدا موجود او ان زيدا موجود الان الا على تاويل الآن بالوقت المختص
بالوجود فيعود الى ما هو الحق وتفصيل البرهان عليه انه لو تصور بالنسبة اليه الآن وعلم
ان زيدا موجود الآن ففي الآن الذي قد انعدم فيه زيد اما ان التصديق الاول باق فيه
ام لم يكن باقيا فان كان باقيا لزم الكذب فان قولنا زيد موجود الآن حالة
انعدامه كاذب بالضرورة وان لم يكن باقيا ويبطل العلة لهذا التصديق والانتفاء
بهذا العلم الا الذات بلا واسطة او بلا واسطة فيتغير الذات فان الذات الاحدي هي
الذي ينتزع الصور العلمية التصورية والتصديقية الغير المتناهية المتناهية بعضها

لا البعض

لا البعض فما دام الذات باقيا موجودا يكون العلوم التصديقية وغيرها باقية ابدا
الانتزاعية بسبب مناسبتها اياه العلم الباقي ازلا وابدا هو التصديق الثاني
الحي مع الاول وهذا التحقيق مؤداه انه لا اشارة الى العلم بجميع التغير بسبب علاوة
غير زماني وانت اذا احطت الفكر وتنبهت من الغفلة علمت انه لا يشذ شيء من
الحوادث الزمانية عن علمه تعالى وان الحكماء انما اثبتوا علمه بغير ذاته بواسطة علمه بذاته
كما اشرنا اليه فان العلم التام في الخصوص والعيب الحجة سبب كل فيض ووجود
فيعلم من ذاته كل شيء وطرقه الرئيس في كتبه ورسائله مرارا ولو اشتغلنا بايراده
لأدى الى الاطناب والاملال فكيف يتوهم انهم انكروا علمه تعالى بالزمانيات
كان شرع قطع النظر عن المناقضة يؤدي الى سلب الاختيار وان لا يكون مدبر الكل ورب
العالمين تعالى صدا لحوما يوجد مراعيا لنظام الوجود بل يكون ما يصدر عنه مثل ما يصدر
من افعال الجمادات تعالى عما يقول الظالمون بل مستنكر عندهم اتصاف الكل والسكون
كقولنا علم الآن وسيعلم غدا في كفرهم بالحقيقة بسبب قولهم ان الذات الاحدي
لا يتغير ولا ينقلب في صفة كمال الى غيرها وانه ليس صفة ذاته تعالى مما يتصف الذات
بنقيضه حتى يعود التكثير الى الفكر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ولو تاملت
ما اعطيناك ثم فكرت في قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي او بوجه كلي
لعلمت ان مرادهم بالوجه الكلي ما فصلنا لك لا ما يتوهم في بادي النظر انه يعلم الصورة
الكلية التي هي قولنا كل زيد يتنفس بالاطلاق العام مثلا فيعلم ان زيدا يتنفس
وعمرو يتنفس الى غير ذلك فيكون الاحكام على الجزئيات معلومة بالعرض قال

الرئيس في التعليقات علم الباري تعالى لذاته فهو يعلم الاشياء جزئيتها وكليتها على ما
هي عليه من ابديتها واي ازمانات على ما هي عليه من حدوثها ويعرفها قبل حدوثها ومع
حدوثها وبعد حدوثها بعللها واسبابها الكلية ولا يفيد حدوثها علما لم يكن كما نحن
لا نعلم الاشياء قبل حدوثها فعللها حاضرة له تعالى فان ذاته سببها وهو لا يغفل
ذاته ويعرف الجزئيات والشخصيات باسبابها وعللها على الوجه الذي لا يتغير
به علمه ولا يبطل وان تغير الجزئيات والشخصيات فانه لا يعرفها كما نعرفها نحن بالادراك
الحسي وبالاشارة اليها بل يعرفها بالاسباب الموجبة والمؤدية اليها التي لا تتناهى
فان الجزئي وهذا الشخص بعينه من حيث يكون مشارا اليه متخيلا فهو يعرفه من الشخص
باسبابه وعلله المشخصة فيكون علمه لا يتغير وان تغير الشخص وبطل ويعرف جميع
احواله الآتية ويعلم انها يكون حادثة له ولا يتغير علمه بها لانه يعرفها باسبابها
ويعرف عدمها باسبابها المعدمة انتهى ولا يخفى ان قوله لا يتناول الجزئي الحقيقي من
نفس حيثية الاشارة والتخيل عن ادراكه تعالى لا نفي معرفة الجزئيات مطلقا وقال
في التعليق ايضا اذ اوجب الاشياء لم يتجدد علمه بها فيستفيد من وجودها علما شأن نفا
وهو يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة ويعرف وقتها الذي يحدث فيه
على الوجه الكلي فانه يعرف الشيء ضمها الزماني كما يعرف الشخص كل شيء على الوجه
الكلي كما يعرف هذا الكسوف على الوجه الكلي ويعرف احوال كل شخص واقع له وتغيراته
واختلاف الاحوال به وعدمه واسباب عدمه على الوجه الكلي الذي لا يتغير ابدا ولا
يزول بزواله ولا يجوز ان يحدث علم الى ضرورة اي فرد واستقبل في الزمان كقولك

كان ويكون

الناقد

كان ويكون وسيكون وهو كائن من حيث هو كلي فانه اذا علم كان او يكون من الاضافة
على زمان مشار اليه والاشارة لا تقع الا بالحس انتهى ولا يخفى على الفاقد بتعبير
ان ما قررناه وفصلناه ونقلناه كاف لمن القى السمع وهو شهيد تمت
هذه الرسالة الشريفة العلمية العبد الذليل المتوكل برحمة الجليل ابن محمد على
نصر الله الاسترابادي في وقت العصر من يوم الاحد من شهر رمضان
المبارك في دار السلطنة اصفهان من هجرة
المباركة اللهم اغفر له ولوالديه
ولمن وجب حقه عليه بحق محمد
وآله الاطهار الاخيار
سنة ١٢٣٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في الامور كلها
وبعد حمد الله المتفرد بالقدم والازلية المتوحد بالبقاء والدوام والابدية الذي
تفردت دونه سلسلة الزمان لاتصافه بالسرمدية والصلاة على سيد الكونين
محمد وآله اشرف البرية فيقول العبد الضعيف النحيف الفاني ابن محمد بن الحسين المدعو
باسمعيل المازندراني اني لما تاملت فيما استدل به السيد المحقق الكامل العلامة
العلامي القول بان الزمان الموهوم وجد به حقا حقيقيا بان يقبله اولوا الاحلام وافهوم
بيّن انه اورد عليه بعض الايرادات ووجه اليه طرق من الشكوك والشبهات فقصدت
ان اشير اشارة اجمالية الى طريق الحق والانصاف ساعيا في اظهار حقيقة الحال

في تلك المسئلة من دون الاعتساف والله يعصمنا من الخطاء والزلل كما انشا ما كان منهي
في القول والعمل انه ملهم الحق وملقي الصواب ومنه المبدأ واليه المآب قال
السيد قدس سره ان القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من اكاذيب الوهم
الطامح وتلاعيبه ونظائر الفرحة السوداوية وتخائلها انا اولا فلان عرفت انه
لا يتوهم في الدهر حدوث وحدوث والقدم وتجدد وفوت ولحوق و امتداد وانقضاء
وتمادي وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة وانفعال التغير وتدريج الحصول
شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح السابق والليس الصرف
البائت تمايز حدود وتلاحق احوال وتغاير احيان باختلاف اوقات حتى نتوهم
التمادي والسيلان والنهاية واللانهاية فيه الوجود وفيه انا لا نم ان الاتصاف
بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار وجود
الواجب امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي بل الظاهر انه كذلك لا استبعاد فيه كيف
وانهم يقولون ان الحركة القطعية ينتزع من الحركة التوسطية والزمان ينتزع من الآن
السيال فكما جاز هنالك انتزاع الامر الممتد المتجدد المتقضي من الامر المستمر الذي
لا امتداد فيه ولا انقسام ولا تجدد ولا انقضاء فكذلك يجوز هنالك ايضا بلا
تفرقة اصلا وفي هذا نظر فان ما ذكره بعض المحققين في ابطاله من انه اذا كان
امرا موهوما كان له منشأ انتزاع فننقل الكلام فيه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان
يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى الله لانا نختار انه
ينتزع من الواجب تعالى ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى فتدبر اقول
حاصل

حاصل الجواب ما افاده واجاد نظر الله منع كون الزمان مقدار الحركة بتجويز كونه مقدارا
للبقاء وهذا بعينه ما ذكره ابو البركات البغدادي بقوله ما يكون في الزمان لا يتصور بقائه
الا في زمان مستمر وما لا يكون فيه كالواجب والمجردات العقلية الثابتة لا بد ان يكون لبقائه
مقدار من الزمان فالزمان مقدار لبقاء الوجود واستمراره وهذا مع انه غير مطابق للدعواه
للدلالة على كون الزمان مقدار البقاء وهو كما ترى اذ غاية انه مقدار الوجود يرد عليه ان
المعقول من البقاء هو استمرار الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني فيكون متوقفا
عليه فلو كان الزمان مقدارا له لتوقف عليه ولزم منه الدور وعلى هذا فلا بد في تصحيح
معنى بقاء الواجب من القول بالزمان التقديري كما يجيء او القول بان بقائه عبارة
عن عدم عروض الزوال عليه وليس المراد به استمرار وجوده المقارن للزمان لتعاليه عن
الزمان لانه كان ولم يكن معه شيء ولذا افردوا الباقي في اسمائه تعالى بالذي لا سبيل للفناء عليه
ثم انت خبير بان هذا الامر الممتد المتجدد المتقضي الذي ليست له حيثية غير الانقضاء
والتجدد وعدم الاستقرار لا يمكن انتزاعه الا مما يختلف نسبته الى الامور الخارجية
وقبل وجود العالم الجسماني لا موجود سوى الله تعالى وعلى فرض وجود العقول والنفوس فهي
لا يختلف نسبته تعالى اليها ولا نسبة بعضها الى بعض لانها نسبة الثابت الى الثابت
فكيف يمكن ان ينتزع من ذات الله تعالى الموصوف بالاستمرار والاستقرار ما هو
موصوف بالتجدد وعدم الاستقرار وانما انتزاع الحركة القطعية من الحركة التوسطية فلانها
وان كانت من حيث ذاتها امرا شخصيا مستمرا غير ممتد ولا منقسم ولا متجدد الا
انها يلزمها اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة فلها جهتان

استمرار ذاتي وسيلان شخصي فبواسطة استمرارها في ذاتها وسيلانها بالاضافة الى
تلك الحدود تعقل في الخيال امر ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع فهذا هو
المنشأ لانتزاعها منها وبتقرير آخر العلة القارة اما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل
ان يقتضي امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة والحركة التوسطية وان كانت
امرا قارا مستمرا من مبدأ المسافة الى منتهاها لكن يلزمها تبدل النسب الى الحدود المفروضة
في المسافة على سبيل التعاقب فهي وان كانت قارة بحسب الذات الا انها غير قارة
بحسب العوارض فالفرق واضح ولعل الفاضل المورد نظر الى احدى جهتيها الذاتية
وغفل عن جهة الاخرى العارضية ولم يدر ان منشأ الانتزاع انما هو مجموع الجهتين
جميعا وكذا الكلام في الآن السيال فانه مع استمراره وبقائه بشخصه كالحركة بمعنى التوسط
له سيلان واختلاف واختلاف نسبة يمكن بذلك ان ينتزع منه امر ممتد متجدد متقضي
مطابق للحركة بمعنى القطع فان الزمان بمعنى الامتداد امر مرتسم في الخيال من الآن
السيال الذي هو موجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل
التدريج كالخط المرتسم من القطرة النازلة والشعلة الجوالة وهذا بخلاف وجود
الواجب فانه لم يوجد بقاؤه دون اختلاف نسبة الى الامور الخارجية لتقدمها عليه
وجود العالم وفرضها قبله بحيث لم يوجد نفس لغير امر اعتباري فرضي وهو
خلاف ما ذهب اليه المؤيد وشيعته فلا يمكن ان ينتزع من مجرد ذات الواجب حقا
بقائه امر له مقدار ممتد متجدد متقضي في نفس الامر لان المتغير غير ممكن الانتزاع
من الثابت لعدم امكان ادراك احدهما من الآخر وبالجملة الزمان غير قار فلا يمكن

ان يكون

ان يكون مقدار القار والا لتحقق الشيء بدون مقداره فهو مقدار لغير قار ولكن
امر غير قار وهو الحركة والزمان مقدارها كما حققه سيد المحققين واذا ثبت ان الزمان
مقدار الحركة فحيث لا حركة فلا زمان وبذلك ثبت ان الافلاك في الامتداد ودونها انقضاء
وانشاء له فرع وجود الحركة وانه لا يجوز انتزاعه من استمرار الوجود فتلخيص الكلام
في هذا المقام ان الزمان الموهوم ان كان له تحقق في نفس الامر وليس بواجب الوجود
فيكون داخلا في اجزاء العالم وليس بجوهر قائم بذاته فلا بد له من محل يقوم به ولا
يتصور له محل الا الحركة اي القطعية والحركة لا بد لها من محل حامل لها غير الجسم وان
لم يكن له تحقق فليس له الا الاسم من دون تحقق المسمى فلا وجه لسبقه بالزمان وهو عبارة
عن كم متصل غير قار وبما قررنا ظهر ان ما ذكره بعض المحشين في ابطاله كلام لا غبار
عليه ولا افهام فيه لصدوره عن الفاضل في كلام في غاية الكلام الفاضل وانما لم يذكر على الشق
الاول دليلا على بداهته وظهوره فان انتزاع امر في امر لا بد له من منشأ تصح لذلك الا
ترى انهم اذا اقواز لا شيئا كان شيء على يقولون لعينه منشأ ولا يقولون ذلك
اذا كان جنيا الا على سبيل التحكم اذ معنى الانتزاع يرجع الى ادراك امر في آخر لغرض من التعبير
كما اذا حاول اخذ الوجود في الماهية وادركناه بوجود الوجود العارض له كذلك ثم
الآثار كان الوجود منتزعا منها فلا يصح انتزاع البرودة من النار والفضيلة من الكافر
والبصر في الجدار وذلك امر لا يخفى على ذوي الابصار وبذلك يظهر فساد قوله قدس سره
لانا نحكم انه ينتزع من الواجب ثم لانه وجود لا يمكن ان يكون منشأ لانتزاعه منه او
المقدار والامتداد لا يكون الا لما له اجزاء مترتبة قارة او غير قارة وهذا امر ضروري

بالطو

فانها لا يكون له اجزاء كيف يمكن ان يكون له مقدار في الوجود بما هو وجود لا جزء له بل هو
بسيط على انه لو توهم ذلك لتوهم انقسامه وقد عرفت ما فيه من لزوم الدور وبما
فصلناه ظهر ان ما جعله المولوي رفع التدرجية ونفي عنه الاستبعاد هو امر ممتنع
كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد وان ما استشهد له هو شاهد عليه فاراد بذلك الا
تكثر السواد ومنه يظهر ايضا صدق قول المستدل بان الزمان الموهوم من تكاذيب الوهم
الظلمانية وتلاعيبه ولقد ولدته القوة السوداوية ومجانبتها ونعم ما قيل اذا قالت
حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام واعلم ان القائلين بوجود الزمان بكابر
وهو الحق لانا نعلم بالضرورة ان الزمان انيا ووقتا ماضيا ومستقبلا والمنازع
مقتضى عقله فلا يستحق الجواب اختلفوا في ماهيته فزعم قوم منهم انه جوهر ليس بجسم
ولا جسماني واجب بذاته ومنهم من زعم انه المعدل وفي الحقون انه حركته وزعم ابو
البركات انه مقدار الوجود وذهب ارسطاطاليس الى انه مقدار الحركة واختاره المتاخرون
وهو الحق ثم قال السيد السند قدس سره واما ثانيا فلانه لو صح ان العدم ما تقدم
كان هو الزمان او الحركة بعينهما او كان منشئا لا الكلام في بعضها او متصفة
متعاقبة غير مجتمعة فلا نسلم انه بالاتصاف على تلك المشككة فيكون هو الزمان او بالعرض فيكون
هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان او على الحركة اسم العدم فلينسب المنكر ان يجوز ان يستحق
الزمان او الحركة سلب الاسم والالحاق بالعدم انتهى قال الفاضل المولوي طهر الله سره اقول
فيما قال لا نقول اتصاف العدم بالتقدير والتمام وغيره الا بالعرض باعتبار اتصاف
وعائه ولا يلزم منه كونه زمانا او حركة وايضا انا نقول ان عدم العالم كان في
وعائه

في وعائه ممتد متجدد ومتقضي وجود زيد في الزمان وكما انه لا يلزم منه كون وجود
زيد زمانا او حركة كذلك لا يلزم هناك ايضا كون العدم زمانا او حركة بل ليس الا
كعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده ولا تفاوت الا بان هذا البرهان ينتقض
بالليل والنهار ويتخيف بما تنبه لذلك في الصفات وليس ذلك في ذلك الزمان
فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون به يلتزمونه لا كون العدم
هو الزمان او الحركة فتامل ثم اقول ان هذا الكلام في ذلك العلام طاب ثراه عجب
عجيب فان المتبادر من اطلاق الوجود خصوص الخارجي وهم لا يقولون بوجود
الزمان الممتد المتجدد في الخارج قال ملا ميرزاجان في حاشيته على شرح المطالع المطلق
منصرف الى الكامل ليس على اطلاقه بل ذلك فيما اشتهر لفظ المطلق فيه بخصوصه
بان استعمل كثيرا في المطلق المتحقق في ضمنه حتى يكون استعماله فيه حقيقة عرفية
كالوجود فانه لشيوع استعماله في ضمن الخارجي يتبادر منه خصوصه انتهى والعلم بنفس انه
وجهه ان اراد ان الزمان الموهوم كالزمان الذي هو مطابق للحركة بمعنى القطع والا لم
يكن له وجود في الخارج الا ان له وجودا بحسب منشأ الانتزاع الموجود في الخارج وهو
بمنزلة الان السيال الذي هو مطابق للحركة بمعنى التوسط لوجود الوجود فيتعين ذلك
الذي هو مبدأ خارج فانه باستمراره الذي هو بمنزلة استمرار الان السيال يفعل امرا
ممتدا متجددا اليسوية بالزمان الموهوم وعدم العالم انما وقع فيه وعلى هذا فلا فرق
بين الزمانيين الا بما ذكره شرف الله قدره وفيه مع ما عرفت انه توجيه بالارض
اذ القائلون به لا يقولون بعدم التفاوت بينهما الا بما ذكر الامر المعرض كيف

وهم يصرحون بان الزمان هناك معدوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم فانه
خصومهم لما احتجوا عليهم بانه يختص الحدوث بالوقت المعين يستدعي امتيازه
عن سائر الاوقات وهذا يفتقر كونها موجودة قبل ذلك الحادث اجابوا بانها معدومة
ولا تمايز بينها الا في الوهم وانما يتحقق وجود الزمان مع اول وجود العالم وقالوا
وجود سائر الموجودات الحقيقية ابتداء وجود الزمان اصل هذا كلامهم وبالجملة انهم لو قالوا
بوجوده وامتداده مع امتداد هذا الزمان فان له اجزاء متباينة متعاقبة
يمتنع الاجتماع بينها لكان لقائل ان يقول لما اختص وجود العالم بهذا الحد الاخر
حدث فيه ولم يكن حدوثه في حد اخر قبله وكونه وهميا بالمعنى المذكور لا ينافي
طلب المخصص فانه لا يخرجه عن الوقوع فما معنى قولهم ويختص الحدوث بوقت الى لا وقت
قبله فيتعين ان يكون بعض الواهمين ما يخترعه الوهم كزوجية الثلثة فيكون عدميا محضا
وليس كذلك فانا اذا اتصف لك العدم الشائع بما يوهمه من التقدم والتأخر لكنهم
والتمادي والتجدد والتقضي وما اشبه ذلك فاما انه بالذات على تلك الصفات
فيكون هو الزمان بعينه او بالعرض فيكون هو الحركة بعينها فان اتصاف الحركة
بالزيادة والنقصان والتمادي وغيرها انما هو بتوسط مقدارها واما يقال ان
مقدار بحسب الحس فهو وذلك بالعرض مقدار بحسب التأخر وذلك بالذات لان ذاتها
من حيث هي تقتضي ذلك اذ اجزاؤها لا يقع معا بل على التأخر وهذا المقدار هو الزمان
وبالجملة الحركة لها حقيقة سوى عدم الاستقرار والزمان فليس له حقيقة الا
امتداد التجدد وعدم الاستقرار فاذا اطلقوا على الزمان او الحركة بلا ذ

اسم

اسم العدم المحض والتلبيس الشايع وبما قررناه ظهر ان مراد المستدل بالعدم المذكور
ما جعله المورد وعاءه كما يصرح به في قوله في الدليل الاول فكيف يتقدم العدم الصريح
والليس الصرف البات تمايز حدوده وتلاحق احواله وسيصرح به في قوله اذ لا اختلاف
في العدم وفي قوله وذلك لان الامتداد العدمي لا الموهوم الذي وقع في هذا الوعاء الى
عدم العالم لو كان في زمان موجود غير متمايز عن هذا الزمان الا بما ذكره وهو امتياز
بالعرض يلزم منه ثبوت قديم سوى الله تعالى ولا ينفع الفرار منه بالقول بان
مرادهم بالعالم سوى ذلك الزمان من الموجودات وهو لا وجود له كما سيصرح به المولى
احسن الله حاله في الاخرين مع ما فيه من التدافع الصريح والتناقض القبيح وسيأتي
لذلك زيادة التوضيح والتنقيح وليت لو كان الزمان هناك امرا موجودا او كان له اجزاء
او كان لنفس امر كما سيصرح به المولى العلامة بعيد هذا او كان الزمان
به يؤمنه فبان وجه تسميته بالزمان الموهوم ولم يشتبه بالزمان الموجود مع اشتراكهما
في جميع الذاتيات وباللوازم الا بالتميز والتمايز بسوء ما سوى ذلك وهو غير
موجب لسلب عقد الوجود ووضع عقد العدم مقامه الا ان يقال لا مشاحة في الاصطلاح
واقول الظاهر ان الذي اسقط في تلك الورطة اقول بذلك واستغفر الله انه ما ادرك
ان دلائل السيد السند قدس سره على ابطال القول بالزمان الموهوم مبنية على
براهين حكمية ورام ان يتفصى منها بالقول بكونه معدوما فالتزم القول بكونه امرا
موجودا ولم يدر انه يفضي الى القول بالعدم وهو يفر منه فوقع من حيث لا يشعر فيما
كان هاربا عنه هذا ثم انت خبير بانهم لو قالوا بما قرره المورد قدس سره كلامهم

لكان لقائل ان يقول هذا مجرد دعوى بلا دليل وبطل الكلام الا في اثبات وجود هذا
الوعاء الممتد المتجدد المنقضي حتى يمكن ان يقال ان عدم العالم كان فيه وكان منقضيا
فيه بعد صفة بعضها اذ الاشاعرة لما لم يثبتوا في اثبات حدوث العالم بالقول بهذا
الوعاء وبان عدم العالم كان فيه فللخصم ان يتكلم منهم ولا يعبد بحال الا بالدليل وقد عرفت
انه لا يكون لغوا فضلا عن ان يقيم عليه دليل فله ان يقول ان الا وعية عندنا ثلثة تصوير
الدهر الذي هو الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح والزمان الذي هو وعاء للامور
المتغيرة المتقدرة السيالة والسرمد الذي هو وعاء نسبة الوجود العز المسبوق بالعدم
والى هذا اشار بقولهم نسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة المتغير الى المتغير
ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد والاوعية منحصرة فيها فما ادعيت
للعدم الازلي وعاء موجود يكون هو فيه بتبعيته ويتصف بالتقدر والتمادي
غير معقول البتة وقياس العدم المقارن لاجزاء الزمان كعدم وجود زيد في
زمان قبل وجوده قياس مع الفارق فان هذا العدم لما كان مقارنا للزمان الذي
هو سيال ومتكمم ومتقدر يتصف هو ايضا بذلك بالعرض بخلاف العدم الازلي فانه
لا يتصف بالتقدر لعدم ثبوت ما يتقدر هو به فيكون عدما محضا غير متقدر ولا متكمم
لا بد لنفيه من دليل وعدم قدرتنا على التعقل بوصف كونه سابقا على الوجود سبقا
غير ذاتي بدون الوعاء كما افاده المولوي قدس سره بعد ان دلت الدليل عليه غير قادح
فيه فان ولا نسر القديم باسرها لما كانت مدخولة وقد دلت الاخبار المتواترة
من الفريقين على حدوث العالم بحدوثه بان يكون بينهما انفصال او قد انعقد
عليه

عليه اجماع المليين من المسلمين وغيرهم ودل عليه الحديث المشهور فلا دليل عقليا
بعد الخصم بل هو دليل عقلي على ضعفه كما سيلقى في الفرادس المشار اليه فاذا لم يثبت
القول بالزمان الموهوم الذي قبل وجود العالم مع كونه مخالفا لظاهر الشرع فلا بد
من القول بان ذلك الانفصال انما كان بالعدم الصريح المحض الامر الغير الزماني
لان كل ما يتحقق في نفس الامر لا يجب ان يكون في زمان كما لا يجب ان يكون كل
ما يتحقق فيها في مكان فعدم العالم مع تحققه في نفس الامر لا يجب ان يكون في
زمان اذ ما ليس للزمان فيه سعة على ما يرشد الى ما ذكرنا انه فيه هذا الجواب الكلام ما ذكرنا
الشبهة ما اشرنا اليه انفا من ان العدم الازلي لو كان له وعاء فذلك الوعاء
لا معدوم فاستحال اتصافه بالتقدر والتكمم والسبق والتأخر اذ لا اختلاف
في العدم ولا تخصص فكيف يكون احدهما ظرفا ومتصفا بالصفات المذكورة
والاخر مظروفا ومتصفا بها بالعرض او موجودا فيلزم ثبوت قديم سوى الواجب
ثم ذلك القديم لما لم يكن جوهرا قائما بذاته فلا بد له من محل يقوم به ولا يتصور له
محل غير الحركة فيلزم قدم الجسم كما سبق ومما قررنا ظهر ان الازل ليس كالزمان
واجزائه يتقدم جزء او يتأخر الاخر بل هو عبارة عن الا زمان السابق على الزمان
سبقا غير زماني كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض وليس بين الله وبين العالم
بعد مقدر لانه ان كان موجودا يكون في العالم او لا لم يكن شيئا ولا ينسب
احدهما الى الاخر من حيث الزمان بقبلية ولا بعدية ولا معية لانتفاء الزمان عن
الحق وعن ابتداء العالم فليس الا وجود بحت خالص ليس فيه العدم وهو وجود الحق

ووجود في العدم وهو وجود العالم في العلم حادث في غير زمان وانما تبعيته فهم
ذلك على الاكثرين التوهم الازل جزء من الزمان متقدم ساير الاجزاء والامكان شيء
بالزمان فانهم اثبتوا له معناه وتوهموا ان الله سبحانه فيه سواء ثم اخذ بالجملة
الاشياء شيئا فشيئا في اجزاء اخر منه فهذا التوهم باطل والحق فان الله ليس في زمان
ولا في مكان بل هو محيط بها كيف يقول عاقل ان العالم بكليته مسبوق بالعدم
الزماني وزمان عدمه بعض جزء في اجزائه وبالجملة عند عدم الزمان يكون حالة
مستقرة قائمة لا فيها تقدم حال ولا تأخر اخرى فاذا تغيرت الاحوال بحدوث
الحركة التي اجزاء لا يكون وقوعها متقارن وقوع كل منها متاخر عن وقوع الاخر
يحصل منه مقدار هو الزمان وبهذا التقرير تبين ما اختصر على المولو حيث قال اذا القدم وهو
اتصف العدم في نفس الامر بانه سابق على الوجود سبقا غير ذاتي فيكون اشبه
بحال الوعاء وظرف يكون فيه وتصفه هو لا محالة بالتقرر والتكمم وغيره وكونه
مما علمه بدون ذلك مما لا يقدر على تعقله فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن
وسنح له بيان تقرر القول بان التقدم بالذات لا مخصص له لعوده الى السبق
الزماني كما هو مختار المولو زيد قدره لا مخصص له كيف ولم يدل دليل على بطلانه
بل لا يصح معنى حدوث العالم الا به تمسك به ولا يلائق به المحقق في التجريد وبه فسر
المولو قوله وجود العالم بعد عدمه بنفي الايجاب حيث قال الظاهر ان مراد المص بتعقد
ههنا هو البعدية بالذات ورد قول من قال مراده ههنا البعدية الزمانية وهذا
منه ح كالتصريح بان المحقق لا يقول بالزمان الموهوم كما صرح به والا لما جعل

والا كان

والا كان مراده منها البعدية الزمانية فهو ايضا قائل بالحدوث الدهري لانه لما نفى
الايجاب المستلزم للقدم واثبت الحدوث لتصريحه بوجود العالم بعد العدم فذلك
اما في الزمان وهو خلاف مذهبه ومع ذلك لا يلائمه ظ قوله بعد العدم فتعين تحققه
او في الدهر وجواب المولو بهذا فضلا عن ظهور ان القول بوجود الزمان الموهوم وكونه وعاء
لعدم العالم بناء في طريقة الملة بل بناء في مذهب من قال به بعيد وهو قد رام بذلك
اصلاحه وهل يصلح العطار ما افسد الدهر قال السيد السند واما ثانيا فلانه
ح يكون البارى الحق سبحانه واقعا في حد بعينه من ذلك الامتداد والعدم متقدم على ذلك
والعالم في حد اخر بخصوصه حتى يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم بينه تعالى وبين العالم
ويتضح بحال العالم وتخلفه عنه تعالى في الوجود فاذا كان ذلك الامتداد غير متناهي
التمادى كان غير المتناهى محصورا بين حاصرين هما حاشيتاه وطرفاه قال الفاضل المولو
وفيه ان مرادهم بقولهم بين البارى الحق واول العالم زمان ازلي انه كان قبل
العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذي يقال الآن انه مع
موجود لا ان الزمان واسطة بينه تعالى وبين العالم بحيث يكون هو تعالى في احد الحدين و
العالم في حد اخر حتى يلزم كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين وهو ظ جدا اقول
وفيه ان هذا الامتداد الازلي لما كان امرا متحققا موجودا في نفس الامر كان منشأ
تحقق وسد وجوده وجود واجب الوجود كما صرح به فتبين ذلك كان في الواجب ان
يكون واجب بقطع ابتدائه بحسب نفس الامر تحقق كونه منشأ له ومبدأ اول العالم
في منتهاه لانتهائه به فيكون واسطة بينهما فاذا فرض كونه غير متناهى التمادي يجب

نفس الامر اذ لو لم يكن غير متناه لزم حدوث الواجب تعالى عن ذلك لان العالم لما كان
حادثا كان متناهي التمادي فلو كان ذلك الامتداد ايضا [illegible] عليه الواقع بينهما حيث
كان حادثا لان الزائد على المتناهي بقدر المتناهي متناه فيكون حادثا ويلزم منه
ما سبق وكان غير المتناهي بحسب نفس الامر محصورا بين حاصرين هما حاشيتا وجوده [illegible]
وبعبارة اخرى انه لو كان امرا ممكنا موجودا كان له ابتداء يبتدئ منه فلما انتهى [illegible]
العالم ذو فرض غير متناه وكان غير المتناهي محصورا بين حاصرين الآن الذي يوجد [illegible]
به فانه لما كان قبل وجود العالم وعلى العدم فكذلك يكون بعد وجوده وعلى الوجود فهو
كما كان ازليا فكذلك يكون ابديا لوجوب دوام وجوب المعلول بدوام وجود علته التامة
فان ذلك الموجود القديم لما كان من آثار الواجب ولم يكن وجوده متوقفا على
شرط آخر غير استمرار وجود الواجب لزم منه دوامه بدوامه فهذا على التقدير تمامه كان
من الواجب ان يجاب بمنع ما ذكر فيه وما فيه اعلم ان المولوي طاب ثراه [illegible] اذا
على السيد قال انا لا نقول انه يجب ان يكون زمان يصح ان يقال كان الواجب فيه ولم
يكن العالم بل الفرض انه يجب ان يتحقق انفصال بين الواجب والعالم يصح فيه قولنا
كان الواجب على المعنى الذي يصح الآن ولم يكن العالم فيه اقول وفيه ان هذا الانفصال
اما بامر ممتد موجود في نفس الامر وهو لا يكون قائما بذاته او غير قائم وهذا من [illegible]
القدم لا يجامع المقام والاول [illegible] ما به الانفصال امر [illegible] الا زمانيا او غير
قار فيكون زمانا مستلزما للحركة المستلزمة للجسم فيلزم قدمه ولا يتحقق الانفصال [illegible]
بامر غير ممتد ولا موجود فيكون مسبوقية الوجود بالعدم الصريح الغير المتكمم ولا المتقدر

والا بامر

والا بامر موجود غير ممتد هو لا يوجب الانفصال والاول ان ممتدا او المقدر خلافه فيلزم
القدم والثاني بامر ممتد غير موجود في نفس الامر فيكون حدوث ذلك الامتداد [illegible]
مثل [illegible] لا اختلاف في العدم ولا مخصص من ابتدائه حركة او غير ذلك ولم [illegible]
منها الحد ولم يكن حدوثه في حد آخر قبله وهذا هو الذي جعله السيد السند قدس سره حجة رابعة
على بطلان الزمان الموهوم [illegible] نظر فسر ما قاله المولوي [illegible] في الجواب من
الا هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ لعله كان اختلاف في اجزائه لانه ليس عدما محضا لا
يجري فيه ذلك بل امر نفس امري وقوع العدم فيه فان قيل مع ما عرفت ان الامور الانتزاعية
اذا لم يكن منشأ انتزاعها موجودا في الخارج يكون وهمية محضة وحيثية صرفة غير
متحققة في نفس الامر وحيثية بحتة وههنا كذلك فكيف يتصور اختلاف نفس امري فيها
نعم ذلك الاختلاف النفس الامري [illegible] طبيعة ذلك الامتداد فهي هو استعداد
في جانب القابل او تأثير ذلك في تأثير الفاعل من الحركة اي فقد غيرها واما تختلف
الاجزاء في غير ما به الاختلاف وهي هاهنا مجرد خيال ومحض احتمال غير مطابق لما عليه القوم
نقلا عن [illegible] وغيرهما انهم قالوا ان الوهم يخترع امتدادا [illegible]
لا يقف عند حد معين [illegible] يتوهم وجود العالم في جزء منه ويحكم العقل بانه لو وجد في
آني [illegible] ان بعض اجزائه متقدما على بعض بحسب الوضع وبعضه متأخرا عن آخر ان يكون
لهذا الامتداد منشأ انتزاع موجود في الخارج فكما لا يلزم حكم العقل بتقدم بعض الاجزاء
على بعض في الامتداد المكاني على وجود منشأ لكذلك لا يلزم حكمه بتقدم البعض على البعض في
الامتداد الزماني على وجود منشأ بل نقول تخيير الامتدادين مركوز في فطرة الوهم حتى

ان العقل المشوب بالوهم يحكم بان ههنا فضاء غير متناه وان العالم في جزء منه وكذا يحكم
بان ههنا زمانا غير متناه وان العالم في جزء منه وكذا يحكم بان ههنا زمانا غير متناه وكانه
ليس في الواقع فوق العالم ولا تحته خلاء ولا ملاء اذ لا فوق ولا تحت له فان الجهات تتحدد بتحدد
العالم لكن ليس في الواقع قبل العالم قبل ولا بعد بعد ولا يلزم من عدم ذلك عدم تناهيه
تناهي الزمان كما لا يلزم في الاول عدم تناهي المكان بل الزمان متناه كما ان المكان متناه
من غير فرق وحكم الوهم بلا تناهي الزمان مثل حكمه بلا تناهي المكان فكما لا عبرة بحكمه
في المكان كذلك لا عبرة به في الزمان هذا الكلام وهو صريح في كونه على ما حققنا ولنا ان نجا
فتوجيهه بما وجهه به المولوي مخالفة للواقع توجيه بما لا يرضى قائله السيد السند بما
والثاني فلان المتقدس عن الغواشي والعلائق يكون مع الممتد لو فرض ومع كل
جزء من اجزائه وكل حد من حدوده معينة غير متقدمة على شيء واحد ومحيطا بجميع اجزائه
وحدوده على نسبة واحدة موجودا كان ذلك الامتداد او موهوما على ما تلي عليك
غير مرة فاذن اختصاص العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا
بتميزه متأخرة وتخلفه عن الباري تعالى اصلا ثم اذا كان امتداد الزمان الموهوم
بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل فالزمان الموهوم بالقياس اليه احرى بذلك
قال المولوي وفيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقق العدم
قبل الوجود وقد صح ذلك ومرادهم في تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا ذلك
لا انه كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه حتى يتوهم ان الواجب يتميز في الكون في
الوقت فلم يصح ذلك على انك قد عرفت انه لا يمكن القول بمقارنة وجوده للوقت

ثم بتصحيح التخلف بهذا المعنى ليف فنذكر اقول انهم كيف يصححون بالامتداد المذكور
تحقق العدم قبل الوجود والحال ان ذلك الامتداد موجود بزعمهم كما صرح به فيشير
ذلك بقوله فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون به يلتزمونه
وههنا الا تهافت على انك قد عرفت انهم لا يلتزمونه بل يحاشون عنه وانما
مرادهم من القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح انه كان الواجب في وقت
لم يكن العالم فيه ليصح فهم القول بكان الله ولم يكن معه شيء فلا يمكنهم القول
بمقارنة وجوده للوقت الازلي للوجود الذي هو جزء من اجزاء العالم لمن فان عموم
الخبر والموجود في نفس الامر يصدق عليه انه شيء فانتفاء الوجوب وتخصيص القول
بتلك المقارنة عين القول بالقدم ان كان لذلك الوقت وجود والا فهو مجرد
اسم دون تحقق المسمى فاذن لا يلزم من القول بالوقت التقديري الا صحة الحدوث
الدهري كما يتخيل ليصحح ذلك التخلف بهذا المعنى وبالجملة هذا الامتداد المذكور
لا يخلو اما ان يكون شيئا في نفس الامر او لا شيئا فيها فان كان الاول فعموم
الخبر ينفي ازليته فانه نفي من نفي الاشيا منها وسلب الوجود الازلية مطلق
وجود كان في اي ظرف كان باي نحو كان الا وجود الواجب بل يفهم منه نفي الصفات
الزائدة ليفهم بل هو صريح فيه والا لكان مع الله شيء في الازل فيلزم تعدد
القدماء كما هو من لوازم مذهب من قال بزيادتها فيبطل قولهم كان قبل العالم
زمان موهوم ازلي في نفس الامر وان كان الثاني فلا يكون امرا ممتدا والا لكان
حدود ذلك الامتداد متساوية متشابهة اذ لا اختلاف في العدم ولا مخصص

ويلزم منه سبق واذا لم يكن امرا ممتدا فلا يمكنهم تصحيح تحقق العدم قبل الوجود تحققا
زمانيا نفس امري ويلزم منه عدم تخلف العالم عن الباري تعالى سبحانه تخلفا زمانيا
لكن يبطل قولهم ان عدم العالم كان في وعاء وظرف ممتد متجدد ومتقضى
كوجود زيد في الزمان كيف لا وهما متباينان ويكفي العدم واللاشيئية حينئذ فكيف
يكون احدهما ظرفا والاخر مظروفا وايضا ما توهمه بعض المتفلسفة من انه كان
هنا منسلخ عن معنى الماضي بل عن مطلق الزمان وما قاله بعض المتصوفة حين
سمع الحديث الآن كما كان عليه فهذيان عند اهل الاديان اما الاول فلانه
يلزم القول بالقدم الآن يشير ذلك الى الحدوث الدهري واما الثاني فلما
في اشتهار ان الموجود حقيقة في الواجب والممكن بالاجماع ولانه لو كان مجازا
في احدهما يصح نفي الوجود عنه في نفس الامر لانه من امارات المجاز لكن لا يصح
والذي زعم في اتصاف المهيات بالوجود اتصافا حقيقيا لكابر مقتضى عقله
وكذا القول بان الشيئية لم تكن في الوجود على ما ذهب اليه المعتزلة في ان المعدوم
الممكن شيء وثابت على معنى ان المهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود
لا يضر في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام بل الخبر بنفي القول بثبوتها في
الازل وكونه شيئا ويوجب كفر قائلها الآن لان الموجب للكفر انما هو
اعتقاد قدم الجواهر والاعراض وهم لا يقولون بذلك اذ القديم يعتبر فيه الوجود
وهم لا يقولون بوجوده في الازل ولكن حصلت لهم شبهة في الفرق بين
الثبوت والوجود وجعلوا الاول اعم من الثاني فهم لا يقولون بوجود قديم

لا بالذات

لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى سواء فيه القائلون منهم بالاحوال وغيره
واعلم ان المولوي قال قبيل كلامه على السيد استدلال الظاهر كما يتوهم في الجسم انه ايضا
بمعنى ان وجوده مقارن لوجود الزمان نعم لا يصح ان يقال انه زماني بمعنى انه جهه
ينطبق على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك في الجسم ايضا وعلى هذا فلا اشكال
اصلا هنا موضع نحو العشرة في هذا المقام ولكن ليس هذا الكلام لذلك العلامة كما
يشعر به قوله متصلا بما مر هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فان كان مرضيا
فهو الحق وان كان من وساوس الشيطان فنعوذ بالله والله يعلم حقيقة الحال بل
هو مما اجمع في كلام سيد المدققين علامة نقله الخفري في حاشيته حيث قال الزمان
نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة
لا بانطباق فقط والا لم يكن الاجسام اكثر في زمان ولا بعض ما تغيرها زمانية
ق ولا شك ان المجرد مع انه بريء عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود
لا لغير ما اي كونه هناك والمراد ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكون بحسب الوجود
ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد البريء عن التغير يجوز ان ينسب الى الزمان
نسبة المعية كان قلت كما جازت نسبة المجرد البريء عن التغير الى الزمان نسبة
المعية فنسبته جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة لجواز المعية في كل زمان معين
كهذا اليوم مثلا لذلك الزمان بكونه معه في الوجود وظاهر ان نسبته جميع الازمنة
الى هذا اليوم ليست على السواء فنسبتها الى الموجود المجرد معه لم ليست على السواء
معنى قول الشيخ المقدس عن الغواشي الخ قلت يصدق على المجرد انه في هذا اليوم

ظرف للمصدق لا للمجرد اذ لا تعلق له بهذا اليوم ولا نسبة غير كونه معه في اصل الوجود
وكان الموجود في هذا اليوم في اصل الوجود لكنه موجود مع ساير الازمنة في اصل
الوجود فعدم كون نسبة جميع الازمنة اليه وهذا اليوم على السوا لا يستلزم عدم كون
نسبتها الى المجرد الموجود معه لكنه وذلك لاختصاص وجود هذا اليوم بهذا
اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم قال السيد السند طهر الله رمسه
لانا لسنا نسلم ان الزمان والمكان شقيقان متضاهيان مرتضعان في
الاحكام من ابن واحد ومن ثدي واحد فكما ان وراء الامتداد المكاني اعني
فوق الفلك الاقصى المحدد للجهات الى العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا
لا امتداد ولا نهاية ولا لا نهاية واذا بلغ سطح المحدد منته انسان يمكنه
ان يمد يده ويبسطها لا لمصادم وممانع مقداري بل لعدم الفضاء والبعد
وانتفاء المكان والجهة فلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح لا تمادي ولا
تمادي ولا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية ولا زيادة ولا نقصان فاستمع لقول
ولا تكن من الجاهلين قال المولوي وضعفه ظاهر لانه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات
الحكمية فتدبر انتهى والمراد انه قياس فقهي لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب
فيه اليقين فلا يجوز اثباتها بالدليل الظني اقول تتبع احوال الزمان و
المكان لكونهما امتدادين متناهيين وكان التلازم بينهما وجودا وعدما اذ
الزمان ليس الا مقدار حركة الفلك كما ان المكان ليس الا ما احاطه به الفلك فاذا
لم يكن فلك فلا زمان ولا مكان كما سيأتي ذلك في صريح كلام امير المؤمنين عليه السلام فلما

ابدع

ابدع الفلك وما فيه من الاجسام واوجد معها الزمان والمكان فهما متلازمان لكونهما
معلولي علة واحدة واليه اشار بقوله متضاهيان مرتضعان في الاحكام من ابن
واحد ومن ثدي واحد مع الحدس القوي في الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بان وراء
الامتداد الزماني عدم صريح وليس البحث ليس فيه شيء ليس كما ان وراء الامتداد
المكاني ذلك ولكن الحق ان في كثير من المسائل الحكمية يستعان فيه بالحدس الصائب فلا
يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وقد سبق منهم التصريح بان الامتداد
الزماني موهوم محض لا منشأ له موجود في الخارج واذا لم يكن له منشأ موجود في
الخارج كان مخلوقا للوهم ومخترعاته كان معدوما صريحا وليس ثابتا سابقا فلا
امتداد فيه ولا زيادة ولا نقصان الى غير ذلك من الصفات المذكورة فهذا انسب لكن
اي لطيفة ان ما وراء الامتداد الزماني يكون حالة مستقرة لا فيها تقدم حال
ولا تأخر اخرى وهو المعبر عنه بالثابت فهو تصوير لتعقل ما وراء ذلك الامتداد
وبه يتحرر ما انكر على المولوي نقلا كما سبق ذكره فاعلم ان الائمة عبارتهم عليهم
السلام عن ذلك انه يتمادى وما وراء الامتداد الزماني ليس كذلك النهاية ولا الا
والزيادة والنقصان وما شابه ذلك فانها كلها من خواص المقادير والكميات
وما وراء الامتداد الزماني عدم صريح لا مقدار له فلا يثبت له شيء من تلك الخواص
بطريق اولى وهذا اشهر الخليط فانه لا يثق له اعمى ولا بصير ولكن المجردات التي
انها داخل العالم ولا خارجة ولا متصلة ولا منفصلة اذ الكون فيه عدم الدخول
عما من شأنه الدخول ثم ان المولوي قدس سره بعد ان نقل كلام السيد السند وغيره

ولجاب بما اجاب قال فقد ظهر مما قررناه ان القول بالزمان الموهوم مما
لا يمكن ابطاله بشيء من الوجوه اقول فظهر مما قررناه ان الزمان الموهوم مما لا
يطابق العقل ولا يوافق النقل وان كثير وجه من الوجوه في ابطاله برهان قاطع
ابطاله وان هذا القول في هذا الفن ضد اثبات من قلة التدبر وسوء التفكر و
ليس غرضي في هذا الكلام الطعن على ذلك العلام كلا وحاشا ثم كلا وحاشا فانه
من الفحول وكلامه مما يتلقاه فضلاء عصرنا هذا بالقبول من غير تامل دقيق او
فكر عميق كانه يرونه من الوحي المنزل على النبي المرسل وهم قد قرع اسماعهم ان الجواد
قد يكبو وان الصارم قد ينبو وان السهو والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان
بل الغرض ان لا يعتمد على الكلام المذكور في هذا الباب فانه بعيد عن صوب الصواب
فوجب الايماء الى ذلك لئلا يغتر المقلد بقبول من يدعي شيئا لا يقدر على بيان
ما يدعيه وان بذل عليه كمال جهده وتمام سعيه وكيف يقدر على بيانه وهو
خلاف للعقل والنقل اما الاول فلما مر واما الثاني فلما نقل نور الله مرقده
بعد كلام بقوله يجب ان ينظر فيه هل هو مما يخالف الشرع ام لا فان علم انه
مما يخالفه تجنبه وان كان مما يخالفه على ما يشعر به بعض الاثار فيجب ترك
الاقتحام والوقوف عند الشبهة اقول ظاهر الحديث المشهور كما سبق بيانه
وقول الباقر عليه السلام في جواب سؤال ابن ابي العوجاء انه كان الله ولا شيء نعم كان
ولا شيء وقول الرضا عليه السلام ان الله تبارك وتعالى لم يزل قديما والقديم صفته
التي دلت العاقل على انه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته فقد
لنا

لنا باقرار العامة معجزة الصفة انه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه وبطل قول
من زعم انه كان قبله او كان معه شيء وذلك انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون
خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه وقول امير المؤمنين عليه السلام
في بعض خطب نهج البلاغة فانه يعود سبحانه بعد فناء العالم وحده لا شيء
معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين
ولا زمان عدمت عند ذلك الاجال والاوقات وزالت السنون والساعات
فلا شيء الا الله ينفي القول بالزمان الموهوم لانه لو كان امرا في نفس الامر مستمرا على
في استمرار وجود الواجب وكان امرا ممتدا لا يكون وعاء وظرفا لعدم العالم كما
صرح به المولى لكان قبل ابتداء العالم وخصوصا على القول بوجوده وعدم
الفرق بين الزمانين الا بالتعين والتمايز والجواب بان المنفي هو الزمان الحادث
مع حدوث العالم الذي له تحقق في نفس الامر لا الزمان الموهوم الذي كان قبل حدوثه
الذي هو وهمي محض واختراع صرف ليس له منشأ انتزاع موجود كما نقل عن الغزالي
والشهرستاني فلا تحقق له في نفسه فضلا عن ان يكون متجزيا بالاجال والاوقات
والسنين والساعات ولذا قيل اختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اذ الظاهر
ان المراد بالمنفي هو الوقت الموجود في نفس الامر والا فيمكن فرض وقت قبل
الايجاد وان لم يكن بين اجزائه تمايز الا بالفرض فلا منافاة بينهما بهدم
بنيان كلام المولى مع ما فيه من التعسف اذ النكرة في حيز النفي يفيد العموم فلا وجه
للتخصيص على ان الظاهر ان مراد المحقق الطوسي بالوقت المنفي هو الوقت مطلقا موجودا

كان او موهوما لانه نكرة واقعة في سياق النفي فتخصيصها بوقت الموجود كما فعله الفوشنجي
لا وجه له ويدل عليه ايضا على ما مر في تحقيق مذهبه وانه لا يقول بالزمان الموهوم
فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد ومعيا ايضا يصلح لوقوع الايجاد فيه فالقول بالحدوث
غير محتاج الى القول بالزمان الموهوم كما هو الظاهر المحقق الطوسي ايضا وانه قال
الفاضل المحقق والنحرير المدقق الخواجه حسين الخونساري ان الزمان الموهوم الذي اثبته الاشاعرة
قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين منهم الطوسي كما يظهر في التجريد كلامهم
وانت خبير بما فيه من الايماء اللطيف الى ان القول بالزمان الموهوم مما لا محصل له عند المحقق
وهو الذي لا ريبة فيه لما عرفت انه عند التحصيل يؤول الى مجرد اسم من دون ثبوت المسمى
فانك في القول به متنبه لا يذهب عليك كلام الامام عليه السلام صريح في وجود الزمان وبيان جنسه
انيته كونه مقدار حركة الفلك ولذا انكار السنون والشهور والايام والدهور ولا
يتصور شيء من ذلك في العدم ولذا حكم بعدم الاجال والاوقات وزوال السنين والساعات
عند فناء الزمان المستغنى عن العالم وما ثبت به ذلك من المتفقات في الشرائع من اوايل الفلاسفة في وجوده بكاير
لان انعدام المتحركة المستلزمة لانعدام
الحركة المستلزم لانعدام الزمان مستلزم مقتضى عقله وما احتجوا عليه في استلزامه وقوع الزمان فيه وتركب الجسم من الاجزاء
لانعدام ما يوصف بها الاجال والاوقات وكونه واجبا بذاته احتج به في مقابل الضرورة مع انه مردود عليهم كما بين في محله
والسنين والساعات صح
فذلكة ما ذكره الطبرسي في مجمع البيان ان زمان التقدير هو الاظهر بالنظر الى الشرع
الانور لان فرضيا وتقديريا قبل حدوث الزمان زمانا لم يكن العالم فيه وكان الواجب
فيه بالمعنى الذي لا ان انه ثم موجود هذا يصحح معنى حدوث العالم ومعنى كان الله
ولم يكن معه شيء من دون التمسك بالزمان الموهوم فقول المورد زيد مجده بعنى
حدوث

حدوث العالم لا يتصحح بحسب نظر ما وصلنا اليه بالتمسك بالزمان الموهوم مما لا وجه له
ويندفع به ايضا شبهة الفلاسفة لو كان تقدم الباري على وجود العالم بقدر
متناه لزم حدوثه والا لزم قدم العالم لان معنى تقدم الغير المتناهي انه
لا ينتهي وجود المتقدم الى حد لا يكون قبله وتلك القبلية لا تتحقق الا بالزمان
لانا نختار الثاني ونقول كان ذلك بالزمان المقدر لا المحقق فلا يلزم قدم الزمان
المستلزم لقدم الحركة والمتحرك حتى يلزم منه قدم العالم فتحقق به القول بوجود
اثر العالم بدونه كما هو طريقة المليين ودلت عليه اخبار المتواترة في الطرفين
كما صرح به المجلسي قدس سره القدوسي في زوايد الطريقة في شرح الصحيفة من ضروريات
الدين وجاحدها كما صرح به الخوارزمي في بعض فوايده مدعيا فيه الاجماع حيث قال
نحو جواب في مسئلة من يعتقد التوحيد والعدل والنبوة والامامة الا انه يقول
بقدم العالم ما يكون حكمه في الدنيا والاخرة من اعتقد قدمه فهو كافر بلا خلاف
فان الفارق بين المسلم والكافر في ذلك وحكمه في الاخرة حكم باقي الكفار بالاجماع
وفي التخصيص نظر لان حدوثه لما كان من ضروريات الدين كان ينبغي ان يكون حكم
منكره في الدنيا ايضا حكم باقي الكفار ثابتا فيه وفي الاحتجاج في حديث طويل
عن الرضا عليه السلام فاخذ منه موضع الحاجة اجمع المسلمون على ان لا سوى الله فاني وما
سوى الله فعل الله وهو استدلال باجماعهم على حدوث ما سواه فانه وان وكل فان
محدث وفيه دلالة على ان اجماعهم حجة يجب التمسك بها وهو مفيد للقطع ام لا
الظاهر الثاني كما صرح به البهائي قدس سره في حواشيه على زبدة الاصول لانه عبارة عن

نقلا تواترا عن روساء الذين على حكم وادعائهم به وهو غير محسوس واتفى المحسوس قول
كثير منهم بانه يذعن بهذا الامر ولو تواتر هذا القول عن كثير منهم لا يفيد اليقين
بانه يذعن به او وقع لاحتمال التقية والكذب في بعضهم نعم يفيد الظن بالاتفاق
علمهما ولكنه لا يثبت المصادم لعدالته فقول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث
العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه محل نظر على ان اثبات الاجماع على
وجه يكون دليلا قطعيا بعلم دخول المعصوم بدون التمسك بدعوى الضرورة كما
قال ميرزا محمد بن الحسن الشيرواني في بعض حواشيه او بالاخبار المتواترة في الطرفين
كما قاله المجلسي ره مشكل ولا اقول بعض النقد المتفحصين اكثر تلك الاخبار صريحة في ان
المراد بالحدوث ليس الا مطلق اي حدود المخلوقية وحجة رسول الله صلعم على الدهرية
المذكورة في الاحتجاج مبنية على ذلك اذ قال لهم فهذا الشيء نحن من الاشياء
بعضها لبعض لانه لا قوام للبعض الا بما يتصل به كما ترى البناء محتاجا بعض اجزائه
الى البعض والا لم يتسق ولم يستحكم وكذلك سائر ما نرى فاذا المحتاج بعضه الى بعض
لقوامه وتمامه هو القديم فاخبروني لو كان محدثا كيف وماذا كانت تكون صفته
فعلم ان الدهرية لما كانوا قائلين بان العالم قديم بالذات وكانوا يقولون
ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا الدهر وكانوا يضيفون
كل حادثة تحدث الى الدهر زعما منهم انه المؤثر ولذا ورد في الخبر النبوي
لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر اي هو المؤثر بالحوادث لا الدهر احتج عليهم بنفسه
واحتياجه الى المؤثر لانه يدل على المنافات بين الاحتياج والقديم فلا بد من
حمل على

حمل على الذاتي فيدل امتناع كون الممكن قديما بالذات فيكون حادثا محتاجا الى المؤثر
والا انه حادث بحدوث الذاتي او الدهري او الزماني فلا دلالة عليه فليتأمل
بيننا الزمان المقدر يؤول الى القول بالحدوث الدهري اذ حاصله ان قبل حدوث
الزمان لم يكن زمانا آخر بل اذ كان ذلك بمجرد الفرض ومحض التقدير فاذا لم يكن
قبله زمان اصلا كان عدما محضا وليس شيئا خارجا غير متقدر ولا متكمم فكانت
مسبوقية الوجود بالعدم الصريح مسبوقية غير زمانية فاذا لم يكن لا تستلزمه
القديم والمقدر خلافه ذاتية كانت دهرية اذ اقسام الحدوث منحصرة في ثلاثة
وهو عبارة عن وجود الماهية بعد عدمها في لحاظ العقل دون الواقع والدهري
وهو عبارة عن وجودها بعد نقيض صريح واقعي غير كمي زماني وهو عبارة عن وجودها
بعد عدم واقعي كمي فاذا لم يكن الزمان التقديري بمعنى الحدوث الذاتي ولا الزماني
لانه زمان واقعي نفس امري لا تفاوت بينه وبين هذا الزمان الا بالتعبير
والاعتبار لا زمان فرضي تقديري فلا بد من ان يكون بمعنى الحدوث الدهري اذ لم يعهد
منهم اصطلاح غير ما ذكرنا ويؤيده ان الفاضل المجلسي ره ذكره في الفوائد الطريفة
في مقابل الزمان الموهوم حيث قال واعلم ان اوليته واخريته فسرتا بوجهين الاول
ان يكون المراد الاسبقية بحسب الزمان وهذا انما يتم اذا كان الزمان امرا موهوما
كما ذهب اليه المتكلمون او بحسب الزمان التقديري كما ذكره الطبرسي ره في مجمع البيان اذ لو
قيل زمان موجود قديم يلزم اثبات قديم سوى الواجب وهو خلاف ما ذهب اليه
المليون ومما فصلناه ظهر ان القول بالحدوث الدهري ليس مما اخترعه السيد

السند الدامادي كما ظن بل هو قول منصور مشهور عند السلف وحقق به في الخلف
الحصر به العلامة المجيد خلد وافاداته في رسالة فارسية حيث حقق بعد نقل اقسام
الحدوث ومحل النزاع في هذه المسئلة بين بعض الحكماء والمتكلمين في الاول اذ الحكماء
ليفرقون بالحدوث الذاتي دون الثاني الا ان هذا النزاع انما وقع بين العقلاء
واهل فمن لا يقول ان العالم بتمام اجزائه مسبوق بالعدم الزماني دون الزمان على
جزء من اجزائه بل ان النزاع في الثاني فذهب المتكلمون والمحققون من الحكماء الى
ان وجود العالم مسبوق بعدم صريح وقطع خارجي والباقون من الحكماء قالوا ان
انواع العالم لا يمكن ان يكون مسبوقة بالعدم الخارجي او وهذا القول لا يستلزم
ازلية العالم وسرمديته وكونه قديما بالذات لانه مختص به تعالى وهو عبارة
عن عدم مسبوقيته بالعدم مطلقا والعالم وان لم يكن مسبوقا بالعدم الصريح الا انه
مسبوق بالعدم الذاتي تحقيقا واذ قد تقرر هذا فنقول بناء على ما ذهب اليه هولا ان
يلزم ان يكون فاعل العالم بجميع اجزائه هو سبحانه تقدم على كل جزء من اجزائه
تقدما ذاتيا فلنا ان نقول ردا على الفرقة الثانية ان وجوده تعالى عين ذاته
وذاته لا يمكن ان يكون موجودا في الذهن وانما هو موجود في العين بالاتفاق
لان القوى الممكنة لا يدرك ذاته تعالى فيكون العالم في مرتبة ذاته الذي هو عين
خارج معدوما صرفا فيلزم كون وجوده مسبوقا بتمام اجزائه بالعدم الخارجي
انتهى كلامه وهو مؤيد لما سلف من ان محققي المتكلمين لا يصححون بالزمان الموهوم
بل هو لفظ يدل على ان احدا منهم لا يقول به ولعله لم يعد الا من عرفه على وجه

بل جعلهم

بل جعلهم في زمرة غير العقلاء ونعم ما فعله لكن يفعل الحبر البصير وكانه اراد بانواع
العالم الانواع المتوالدة التي يتوقف كل فرد منها على فرد آخر من ذلك النوع والانواع
المتوالدة التي الاعم منها كالمعادن ونحوها فيحتمل عندهم لا امرين القدم والحدوث
ثم انت خبير بان مجرد كونه في مرتبة الذات معدوما خارجيا من غير ان يكون على وجه
يصح فيه ان يقول كان الله ولم يكن معه شيء لا يناسب طريقة الملة بل على هذا الطريق
لا بد من القول بالانفصال بينهما وعلى افادته هذه لا يكون لكن بل يكون وجوده
متصلا بوجوده كما يقتضيه تقدمه عليه تقدما ذاتيا وهذا غير مفيد ولعله اراد الفرار
عن القول بتخلف المعلول عن علته التامة فاني بل لا يقبله سليقة العاقل مع ما اورده من
النظر والبحث فليتامل من تيسر له وبالجملة القول بالحدوث الدهري على ما قررناه وهو
الاظهر بالنظر الى الشرع الانور لان الزمان الموهوم لما كان امرا موجودا على ما
قرره المولى حمله على العدم العالم ولكان قديما ازليا كما مر يلزم منه اثبات قديم
موجود في نفس الامر سوى الواجب تعالى وهو مع كونه خلاف ما صرح به على اثباته في خلق
ما دل عليه الا بعض الاخبار خلاف ما اجمع عليه المليون نعم القول به على وجه […]
لو كان القائل به الا من عرفه ما كان به كثير باس فانهم يقولون بقدم ما ثمانية […]
فليقولوا بعدمه لبعض ليصير القدماء على مذهبهم عشرة كاملة ولعله لذلك […]
في اخر كلامه وجعل شبهة موجبة لذكر الا فتي هم فيها والوقوف عندها الا ان
يراد بالعالم المحكوم عليه بالحدوث ما سوى ذلك الامتداد او النفس الامري من
الموجودات الى رجية والامتداد المذكور لا وجود له فيه وان كان له وجود في نفس الامر

وهو مع كونه منافيا للعموم كان الله ولم يكن معه شيء ونحوه كما مر لا يخفى ما فيه من
التعسف لأن ذلك الامتداد المتصل الأمر جزء من أجزاء العالم الإثم غير الله و
الإجماع منعقد على حدوثه بجميع أجزائه فلا وجه للتخصيص وبذلك يظهر فساد ما قاله
المولوي من أنه لا شك أن غرض المتكلمين إثبات الحدوث الزماني ليفهم لا استبعاد
فيه إذ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فإن المراد به ما سوى الواجب جم
من الموجودات والامتداد المذكور لا وجود له ثم إن أراد أنه لا وجود له أصلا لا خارجيا
ولا في نفس الأمر فهو مع كونه مناقضا لما سبق منه غير مرة يرد عليه أنه لا مجرد اسم
من دون ثبوت المسمى وكيف يكون هذا أمرا ممتدا منقسم الأجزاء متقدما على العالم
وإن أراد أنه لا وجود له في الخارج ولكنه موجود في نفس الأمر فهو مع كونه منافيا
لما مر كما مر يرد عليه أنه ليس بواجب في ذاته فيكون داخلا في أجزاء العالم ثم إن
جوهر قائم بذاته فلا بد له من محل ولا محل له سوى الحركة فيلزم قدم الجسم وأي حدث آن
الممتنع هو ما يصدق عليه ذلك الامتداد صدقا في نفس الأمر لا مفهومه سوى أن كان
له فيها مصداق وإلا فهو محض اسم ليس إلا كشريك الباري عز اسمه قال كمن
المسألة الأخيرة قالوا بقدم ما سبعة من الصفات المسماة بالثبوتية العلم و
القدرة والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر وعند بعضهم منها التكوين
ولا شك في قدم الواجب فلو كانت للزمان الموهوم حقيقة موجودة قديمة
وكانوا قائلين به كانت القدماء عندهم عشرة كاملة ثم إن البقاء والوجود والموصوف
بها ليس زائدا عندهم قائما بذاته تعالى فيلزم القول بأحد عشر أو اثنا عشر

قديما

قديما والعجب أنهم كفروا الحكماء لقولهم بالإيجاب والقدم وهم قائلون بهما جميعا
فإنهم لما قالوا بزيادة الصفات وأزليتها وعندهم أن الأزلي لا يكون أثرا
للمختار لزمهم القول باستناد تلك الصفات إلى الذات على وجه الإيجاب فهم
يقولون بالإيجاب لا يلزم على الحكماء أن يقولوا الآن مجرد القول بالقدم لا يستلزم
القول باستناد ذلك القديم إلى الموجب فإن أثر المختار أيضا يمكن أن يكون
قديما بأن يكون إرادة مستمرة متعلقة بوجود أزلي مستمر ويكون تقدم القدرة
والإرادة عليه تقدما ذاتيا لا زمانيا   فائدة الفاضل المولوي
هو ما أفاده الفاضل القمي محمد طاهر بن محمد حسين ره في رسالته المسماة ببهجة الدارين
حيث قال إن العالم حادث بمعنى أنه حدث بعد تقضي امتداد غير متناه في جانب الأزل
منتزع من ذات الله تعالى باعتبار بقائه وأزليته ثم قال بعد كلام نقول تقدم العدم
على العالم تقدم بالزمان ولكن مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الأطلس بل
مرادنا به امتداد منتزع عند العقل من ذات الله تعالى بملاحظة أزليته وبقائه والزمان
بهذا المعنى ليس من جملة العالم لأنه ليس من الموجودات الخارجية بل منتزع
موجود في نفس الأمر فليس تقدم العدم زمانا على العالم محل أقوال كيف لا يكون من
جملته مع كونه أمرا ممتدا منقضيا غير متناه في السلسلة إلى التناهي واللاتناهي وكذا
التقضي والامتداد وما شابه ذلك فإنه من الصفات من خواص المقادير والكميات ولوازمها
والمقدار لا بد له من محل يقوم به لاستحالة قيام العرض بذاته فإن كان محله عرضا
فلا بد من الانتهاء بالأخرة إلى محل جوهر قائم بذاته في المكان بعد حينا فاستحالته

ظاهرة وان كان ممكنا يلزم منه وجود ممكن قديم وهو بديهي البطلان فتلفظون
به منه دون تحقق ما يصدق مفهومه عليه ثم قد عرفت ان فاته لعلم من حيث هو
لا يمكن ان يكون منشأ لانتزاعه بل لو توهم ذلك انتوهم لبقائه وفي الدور
ما عرفته على ان العالم بمعنى ما سوى الواجب تعالى ولا اختصاص لها بالموجودات
اي رتبته فكم من موجود لا وجود له في الخارج فهو موجود في نفس الامر فهذا الاستعداد
لما كان واقعا لنفس الامر كله ازيد من جزئه لا غير ذلك من امارات الوجود كان
منافيا لما مر وقد مر انه لا يمكن ان ينتزع من ذات الله تعالى بملاحظة استمراره وثباته
امر موصوف بالتجدد والتغير فتقدم العدم زمانا على العالم مع بالعقل والنقل فظهر
ان دليلهم على عدم كونه في العالم ليس بشيء اذ عدم كونه في الموجودات العينية
النفس الامرية بمعنى ان لا يكون لوجودها وتحققها متعلقا لفرض فارض واعتبار
معتبر وهو اعم من الخارج مطلقا وفي الذهن من وجه لامكان تصور الكواذب فيه
دون نفس الامر ومن هذا ليس في الخارج فرضيا ولا شك ان الزمان الموهوم
على ما قررنا ليس في هذا القسم كيف وهم قد حكموا بكونه امرا في نفس الامر وعلى العدم
العالم ممتدا متجددا متقضيا واجزائه متحققة لحدوث العالم في خلالها دون
تحقق قبله وبالجملة انت لعلك اطلعك ما سلف على خاف عليك في هذا المقام
فلا نعيده مخافة في الاطناب وتحرز عن سامة الاحباب وانما نقول هذا الامتداد
القبلي بمنزلة المذروع وحركة الاطلس بمنزلة خشبة الذراع فهذه الحركة تتميز بها بعض
هذا الامتداد فيصير قطعة منه نهارا واخرى ليلا واخرى اسبوعا واخرى شهرا واخرى سنة
فافهم

فيعلم ان الحركة تتقدر بالزمان والحركة فهو بمنزلة خشبة الذراع وهي بمنزلة المذروع
ولذا قال صاحب التلويح قدس سره واستحفظ الزمان باظهر الحركات وهي الحركة
اليومية وتقدر به الحركات ونسبته الى الحركات نسبة خشبة الذراع الى الذرعات
ولعله اراد بما ذكره ما اشار اليه المولوي قدس سره في كلام السابق في علم التقوى
بين الزمان الا بان هذا المنقضي بالليل والنهار وتنصف بما يشابه ذلك من
التقدير وليس ذلك الا في الامتداد وان ما اورده على القائلين بالحدوث
الدهري من انه لم يزل يلتزم الاكتفاء بالحدوث الذاتي مخالفا لما ثبت من دين الاسلام
ومضادا لما نص عليه الائمة ولم يمكنه ابطال ما في مسلمات اهل الحكمة وهو ان ذات
الباري تعالى تام الفاعلية والعلة التامة للعالم فاضطر الى الجمع بين هذا القول
والقول بالحدوث الواقعي الخارجي بنفس الامتداد الواقعي ولم يتفطن ان هذا الجمع
من المستحيل لان العلة التامة يمتنع ان يتخلف بينها وبين وجود المعلول عدم في الخارج
والواقع ولم يشعر بان العالم اذا كان في الخارج مسبوقا بالعدم الزماني لا يكون
دائم الوجود وما كان كذلك لا يجوز ان يكون معلولا للتامة دائمة الوجود فقيل انه لما
راى ان القول بالحدوث الذاتي كما يكون مخالفا لما ثبت من دين الاسلام ومضادا لما
نص الائمة عليهم كذلك القول بالحدوث الزماني مع كونه مخالفا للواقع فاختار القول بالحدوث
الدهري ليكون معاملا بالاصلاح وتحقيقا في الشكوك والشبهات تشيدا لمبانيه فهو
لا يقول بدوام وجود العالم كيف وهو يصرح بكونه مسبوقا بالعدم الخارجي
بل يصرح بانه لو فرض وقدر قبل حدوث الزمان زمان اخر غير متناه لم يكن العالم

فيه وكان الواجب تعالى وما يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة بل يقول ان وجود
العالم لم يكن ممكنا في الازل بل كان موقوفا على سبق العدم كما سيأتي بيانه ومن
العجائب ان هذا الحبر وقدره معلوم مع تصريحه بكون هذه الامتداد امرا ازليا وابديا وقديما
نفس امري لم يتفطن بكونه مخالفا للشرع كما يتفطن به الفاضل المويد من حيث انه موافق
له ولهذا استدل بآية ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم يقول
ثم قضيهن سبع سموات في يومين على الزمان الموهوم بانه لولا الامتداد الذي
اجزاؤه لما كان ستة ايام او يومين في الآيتين معنى وفيه ان المراد بهذه الايام
الاوقات الفرضية التقديرية في الافعال القولية الامتداد المذكور ليس لا لغيرها اذ
المتعارف والمتبادر منها كما صرح به اهل التفسير انه من طلوع الشمس الى غروبها
ولم يكن ح طلوع ولا غروب على انه صرح في كلامه اتفاقا بان الى فرض هذا الامتداد
انما يتميز ويصير قطعة قطعة ليلا ونهارا بحركة فلك الاطلس ولم يكن وقت خلق
الافلاك ولا حركة فالمراد مجرد الفرض والتقدير والمحققون يفرقون بين اليوم
والنهار ويقولون ان اليوم حركة الاقصى دورة واحدة وهو ليس بمعنى بين الشمس
سهم في الافلاك الكواكب السبعة التي هي داخلة ووجود الليل والنهار بحركة فلك
الشمس فيجوز ان يكون اصبع جرم الاطلس خلق ولا طبقة واحدة ثم ادير بعده رات
وفي مدتها خلق ما فيها في السموات والارض بان جعل الشيء الذي كونها طبقة واحدة
سبع طبقات او ازيد والارض مثلها ولا حاجة في تصوير معنى الآية على القول
بالزمان الموهوم فضلا عن ان يكون دليلا عليه فتذكره وتنبه انا نرجع بعض
الحكما

الحكماء في الحدوث الذاتي والمراد احتياج الممكن الى المؤثر كذا بقراطيس وشيعة القائلين
بان وجود السموات لطريق الاتفاق ولهم شكوك وشبهة فقد اوعى اليها والاجوبة منها
المحقق في التجريد وقد فصل الكلام فيها ابن سينا في الشفاء فلم يكن الحدوث
الذاتي متفقا عليه بين الحكماء الاجلاء حتى افاده انه نقله بلفظ البعض فيه
في الخلاف وينبغي ان يكون هذا النص مراد السيد السند بقوله لا يجوز ان يكون الحدوث
المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي لاتفاق الحكماء على الحدوث بهذا المعنى لان كلام
مطلق لا يابى عن ذلك كثير اباء لانه لم يقيد الاتفاق بهم جميعا او كلا او ما شابه ذلك
مما يفيد استغراق الافراد واستغراقه بحيث لا يشذ منهم فرد فيجوز ان يكون
مراده بهم اكثرهم المعتد به اما بحذف المضاف او بحمل التعريف على العهد او
بجعل القضية مهملة الى غير ذلك في ما اورده عليه المولوي بعد نقل كلام المنقول
بقوله ونحن نقول اما الحكماء فيجوز ان يكون كلامهم في الحدوث الذاتي وكونه
متفقا عليه بينهم تم وان كان نسبة الخلاف الى ارسطاطاليس واتباعه في خبط
الناظرين في كلامهم وعدم فهمهم لما هو مرادهم على ما حققه الفارابي في الجمع
بين الرأيين بين الحكماء كما يشهد به الفحص انه قد كان التكلم في الحدوث الذاتي
والمناظرة فيه شايعا بينهم فلعله ذهب بعضهم الى العدم بذلك المعنى ليس فيما
لا وقع كثيرا كيف والكلام اذا كان في هذا التوجيه ان يكون له محتمل صحيح وجب
حمله عليه ومن الغرائب انه نسب القول بالزمان الموهوم والحدوث الزماني الى المتكلمين
مطلقا ومحصلوهم لم يقولوا به كما صرح بذلك والد العلامة وهو قد نقله فراده

حاشيته المطولية وكذا الحضرة الجلالية في كلامه السابق ذكره مصرح به فكما جاز
اطلاق المتكلمين على اكثرهم رايا بل على اقلهم الغير المعتد بهم وهم الاشاعرة
الذين هم ارذل الخلق رايا فليجز اطلاق الحكماء ايضا على اكثرهم المعتد به الذين هم
افاضل الناس عقلا ولا ادري ما الفرق بين الاطلاقين ولم اختار احدهما صحيحا
والآخر سقيما حتى اورث الاعتراض على من اطلقه والتعريض عليه بعدم التفحص
له اطلاقه على اقوال الحكماء كلا وحاشا ثم كلا وحاشا بل هو الذي لم يرض لنفسه الا
بالعلم الثالث وهو حقيق بذلك فانه والد الحكماء رتبة وان تاخر عنهم دهرا وكيف
يتوهم من له ادنى معارفة بحال السيد السند الماجد وتبحره في العلوم ومهارته
الفلسفة والكلام انه لم يقف على مناظرة اولئك الاعلام في الحدوث الذاتي و
تكلمهم فيه وذهاب بعضهم الى كون العالم قديما بالذات مع اشتهاره بينهم وشياعه
حتى انه قد ذكر في المختصرات فضلا عن المطولات فتبصر فان قلت على القول بالحدوث
الدهري لم تاخر العالم عن جرم كبرياء الشيء في الوجود ولم يصح تخلفه عنه مع كونه منبع الجود
في ذاته وصفاته اتم حرمان ذاته قلت لقصوره وعدم قبوله الوجود الازلي فيكون
تخلفه عنه نعم من مقتضى ذاته وتلقاء نفسه لا من جهته تاخره نعم في الآن فيه وذلك كما
يتخلف المعلول عن مرتبة ذات العلة في نفس الامر جوهره عن قبول الوجود في تلك المرتبة
ولاذلك تشير قولهم ان العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه وان مكان
شرطه التاثير والمقدورية اذ الوجوب والامتناع يحيلانها ومرادهم انه لا يلزم
من ازلية امكان العالم امكان ازليته اذ امكان ازلية الشيء انما يكون ان

لوكان

لوكان امكانه الوقوع ازليا اذ لا يبر ان الحادث بشرط كونه حادثا امكان ازلي
وليست ازليته ممكنة لاستحالة ازلية الحادث من حيث انه حادث فالامكان الذاتي
يتحقق بالنسبة الى الازل فلا انقلاب دون الوقوع فلا قدم فلما زال المانع
من جهته وصار ممكنا وجب فلا تاخير في الافاضة ولا تغير في الذات بل لا تخلف للمعلول
عن علته التامة ولان كون الشيء ممكنا بالامكان الذاتي كونه بحيث لا يقتضي
لذاته الوجود والعدم لا يوجب كونه ممكنا بالامكان الوقوعي وما افاده الفاضل
المولوي من ان ربط الحادث بالقديم لا يتصحح الا بتشبث الزمان الموهوم مما
لا ارتباط له على القول به لا يتصحح به الربط الا بالتزام التسلسل فانهم لما قالوا
بان لحدوث الحادث وقت الحدوث الذي كان بواسطة الارادة التي مع العلم
بالاصلح اورد عليهم ان ترجيح وقت خاص باعتبار العلم بالاصلح مما لا يعقل الا
اذا كان لذلك الوقت مدخلية باعتبار كونه اصلح فيتوقف حدوثه على حضور
وينقل الكلام اليه ويلزم منه التسلسل قال المولوي في بعض حواشيه هذه شبهة
قوية على قدم العالم لا تنحسم الا بالقول بالزمان الموهوم والتزام التسلسل
على التعاقب لا مطلقا وفيه لعدم وجوده وفيه انه لما كان امرا نفس امري
وكان له اختلاف اجزاء متباينة متعاقبة كان التسلسل في امور نفس امرية لا في امور
اعتبارية والتسلسل وان كان على التعاقب امر مشهور بين المتكلمين فكيف
يجوز التزامه والفرار منه في القول بعدم وجود ذلك الزمان بعد التصريح بوجوده
واختلاف اجزائه وكونه امرا نفس امري مخصصا لحدوث العالم في حال منه دون

لم قبله كما مر في مواضع من ايراداته على السيد ره في مقام رد ادلته على ابطال
القول بهذا الزمان ومن هذا الاتهافت من لا بد في دفعها من القول بالحدوث
الدهري كما اوما اليه الطوسي ره واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله وقد مر
ما فيه ومن تحقيق مذهبه وانه لا يقول بالزمان الموهوم في مقام الجواب عن
الايراد الثاني وغيره فتذكر ثم تفكر فانه دقيق وبذلك حقيق والله ولي التوفيق
واما ما افاده الفاضل المحشي ملا ميرزا جان في بعض حواشيه على القديم بقوله
والحق انه لا محيص في الحادث عن القديم من التزام التسلسل على سبيل التعاقب والا
براهين ابطال التسلسل لا يبطله كما ادعاه الحكماء وبادعائهم له الحكم بامتناعه وهو
لزوم الحركة السرمدية المستلزمة لقدم الجسم والزمان على ما ادعاه الفلاسفة
ففيه انه ليس بلازم لجواز ان يكون هاهنا امور متعاقبة غير متناهية ولا يلزم
مع قديم غيره تعالى اولم موجود يكون ح حادثا فان قلت يلزم قدم النوع
المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة قلت لو سلم ان الاجماع منعقد على
امتناعه ايضا ولم يكن المجمع عليه مجرد انه لا شخص موجودا قديما غيره تعالى نقول العنصر
الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج على ما ذهب اليه صاحب المحاكمات وتبعه السيد المحقق
ولو سلم فعند الشيخ وغيره من المحققين القائلين بوجود الطبايع في الاعيان
ان الذاتيات موجودة بالذات لوجود الاشخاص والعرضيات بالعرض بوجودها
على ما صرح به الاستاد ونحن نقول لعل تلك الحوادث المتعاقبة غير داخلة تحت
ذاتي فلم يلزم وجود الكلي المشترك فيها الا بالعرض فالوجود بالعرض مجازي

ولو سلم

ولو سلم فلعل تلك الحوادث تعلقات الارادة فلم يلزم الا قدم قدر المشترك بين
التعلقات وتعلق الارادة راجع للصفة نعم فلا يلزم ذات قديم غيره تعالى
ويمكن ان يقال ليس اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود والنوع
لا يوجد في الخارج الا بوجود الاشخاص والمعروض ان جميع الموجودات حادثة فلا
يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يقال من ان النوع قديم فكلام مجازي معناه ان قبل
كل شخص شخص لا الى نهاية انتهى ففيه ان براهين ابطال التسلسل كالتطابق وغيره
يبطله كما ادعاه المتكلمون لكونها متعاقبة بعضها سابق وبعضها مسبوق فالحادث
الاخير من السلسلة الغير المتناهية موصوف بالمسبوقية فقط وكل واحد مما
قبله موصوف بالمسبوقية والسابقية معا فكل سابق مسبوق من غير عكس
كلي كالحادث الاخير فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وهو
مح وان الاجماع منعقد على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله كما يدل عليه قوله عليه السلام
كان الله ولم يكن معه شيء ومما يجب بحذاه لو وجد الكلي الطبيعي في الاعيان
وكونه قديما ينافي وجوده فيها مع انه مكابرة لقيام البرهان على وجوده
ينافي مذهب محققي المتكلمين كالمحقق الطوسي وغيره الذاهبين الى وجوده
فيها فتوجيه كلامهم بذلك مع منافاته للامر نفسه توجيه بما لا يرضى وان تلك الحوادث
الغير المتناهية المتعاقبة لو كانت داخلة تحت مقولة العرض لكانت محتاجة
الى الجوهر والجوهر عندهم اما نفس حادثة بحدوث البدن او جسم طبيعي فوجود
تلك الحوادث المتعاقبة مستلزم لوجود كلي ذاتي مشترك بين افراده كالجسم

الطبيعي او وجود جسم قديم يتعاقب عليه تلك الحوادث وان مجموع تلك التعلقات
امور ترجحت على ما ياتي وبها في غير مرجح وان كل كون شخص من اشخاص النوع مسبوقا
بالآخر لا الى نهاية ليكون جميع الموجودات حادثة باطل ببرهان التطابق كما لا يخفى
فتامل جدا في هذا المقام لتحيط كما ينبغي باطراف الكلام القدر
الضروري من الدين والذي يجب ان يكون عليه من كان من المسلمين هو القول بحدوث
العالم بجميع اجزائه فان حدوثه بمعنى ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلي
بل الثابت به انما هو حدوث عالم الاجسام لكنه ثابت بالاجماع والاخبار الذين
هما المعتمدان فيما لا سبيل للعقل اليه فيكون بعض ما سوى الله قديما ووجوده
ليرتبط الحوادث بالقديم غير ثابت بالدليل العقلي وما لا يكون ثابتا به اذا كان
مخالفا للاجماع والاخبار فهو باطل لا يلتفت الى تجويز الباطل عاقل بكذا ان لوا
وفيه نظر لان بعد ثبوت حدوث الاجسام كلها والنفوس المتعلقة بها
ثبت حدوث كل الممكنات اما على طريقة المتكلمين فظاهر واما على مسلك الحكماء فلكون
واللازم اما قدم ما ثبت حدوثه او تخلف المعلول عن علته التامة واليه يشير قوله
والواسطة غير معقولة والقول بجواز ايجاد الواجب لذاته على سبيل الايجاب
مجردا قديما قادرا يوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار مدفوع بان ذلك القديم
القادر المختار اشرف من هذا القديم الموجد بالاضطرار والمعلول على ما تقرر عندهم
لا يكون اشرف من علته على ان ذلك القديم المختار ممكن والممكن على قاعدتهم
لا يمكن ان يوجد ممكنا مثله وان جاز ان يكون واسطة في الايجاد واللازم
ان يكون

ان يكون ما فيه معنى التوقع مفيد الوجود فان كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته
لا يكون الا بالتوقع فيكون لما هو بالتوقع شركة في اخراج الشيء من التوقع الى الفعل و
للعدم شركة في افادة الوجود وبديهة العقل تستحيله ولذا وجب ان يكون موجد
الجواهر والاعراض المفارقة لذاتها موجدا خارجا عنها وما هو الا الواجب فبان
ان لا قديم في الوجود لا بالذات ولا بالزمان الا الله تعالى والذي للطوسي من بعد
تردده في امتناع وجود العقول القديمة في مباحث الجواهر جزم بامتناعه في
الالهيات دقق هذا الكلام وهو انه على تقدير امكان العقول وكونها وسائط بين الواجب
والعالم الجسماني بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك الواجب ان تكون
عقلا مع ما في دليلهم عليه من النظر والبحث لجواز ان يكون ذلك الواحد هو الفتوح
ودليلهم على امتناعه لا يفي بذلك كما لا يخفى على عاقل عارف تامل فيه وخصوصا
ما ذكره سينا في الهيات الشفاء لا دليل يفيد وجوب قدمها اعتمد النفس عليه او
تركن شيئا قليلا فيجوز ان يكون تلك العقول الحادثة وسائط بين العالم الجسماني
والواجب وغير بعيد ان يكون مراد الطوسي بقوله ان العقل لم يثبت دليل على
امتناعه مطلقا قديما كان ام حديثا والآن الدليل النقلي وهو اجماع الانبياء
والمليين والاخبار المفيدة للعلم ثابت بامتناع وجود القديم وتخصيص الدليل
بالعقلي تاباه ظاهر عبارته المنقولة او النكرة في سياق النفي يفيد العموم وهو قد تمسك
بالدليل النقلي فالمراد بقوله وادلة وجوده مدخولة ان وجود القديم فلا منافاة
بين كلاميه لان مراده بالواسطة القديمة التي يقول بها الحكماء الفلاسفة

فانها غير معقولة لما مر في ابهم احد المحذورين فتأمل جدا بعد ملاحظة اطراف

الكلام وخصوص ما اشرنا اليه في هذا المقام وللتعديل ما كنت فيه فنقول في الله

ورسوله وجب عليه الايمان بحدوث العالم على وجه اتى به سيد المرسلين وانعقد عليه

اجماع المليين ايمانا اجماليا من غير بحث وفحص عن الحقيقة والكيفية فمن امن بمجرد ذلك

وصدق به مواطيا قلبه لسانه من غير ان يبحث عن كيفيته من حيث ما يحدث الله [illegible]

او ازمانى او غير ذلك مما يتعلق به فهو مؤمن ولا حاجة له الى التفتيش والتحقيق

الذى ربما يحصل منه لذلك شبهة يعجز فهمه عن جوابها لو ضوحها وحقائقه [illegible]

من النائهين المتحيرين بين الملحدين المنكرين كما منهم قبل كثيرا واضلوا [illegible]

اللهم وايّاك في الضلالة والغواية وارشدنا الى ما فيه صلاحيا في البداية و

النهاية وصلى الله على محمد واله معدن الرسالة ومنبع الهداية والشرافة

الحمد لله الذى وفقنى لاتمام ذلك وما هذا الا في يوم الاثنين

ثالث عشر شهر رمضان المبارك بيد المذنب

العاصى نصر الله بن محمد على الاسترابادى

دار السلطنة اصفهان في مدرسة الباركية

اللهم اغفر له ولوالديه ولمن وجب

حقه عليه ولمن وصّانا

[illegible] هر كه خواند دعا طمع دارم

زانكه من بنده گنه كارم

بدعاى مددى هر كه را كه يادم كند

خدا دلش شاد كند

التجيا سنة ١٢٣٢

عالم است شهر ... كوتاه گوں بود كافتاب اندر او بر نو خورشيد وجود شنه گرسنه بود دنياى وجود

خورشيد در او بانچه او بود همه علم ايها السالك شاله دوفى طريقه تعم ان الحق وشبه عالم

الزمان بالحبل المتلون بالوان مختلفة والزمانى بالنمل الذى مرت على الحبل ولم يكن لها

الا ذمنه الا مرمار في حال المرور ولا الماضى ولا المستقبل منفعا نبان عنها لعيونها ولا اذا دعليه الحكم منها

فراه في الاحوال الثلث على الحضور وليس الماضى والاستقبال من غير تفاوت بنحو تام ولا اذا مر عليه الحكم

منهما فراه فيها بنحو تام في الماضى والاستقبال ... كتاب ... الزاهر جيد بالفارسية

وعبر عنها بالعربية لكن اين ... العقل والخيال الوه بعد التخلية والتحلية والتزكية وجدت

قول ان ... تشبيه الممكنات بزجاجات الملونة وتنظيرو جود الحق ... اعزاز الوجود الواجب

عن اسمه ... بالشمس المشرقة وكان زجاجات المتلونة بالوان مختلفة لاتمايز بينها في شعاع الوجود

وضعف الالباب شراق نورها لتلك الممكنات لا اختلاف بينها في شعاع الوجود وضعف الالباب تدق

نور وجود الواجب ... فكما ان الزجاج كلما وجد منها اخذ بقدر قابليته واستعداده نور الشمس

لكن الممكنات كل واحد منها بقدر قابليته واستعداده اخذ نور الوجود منه ... ان نسبة ضوء الشمس

اليها نسبة العكس الى العاكس والظل الذى ... تلك نسبة نور الوجود اليه نعم كنسبتها ليظهر بحقيقتها

انه ليس عينه نعم وجزئه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فبطل قول المتصوفة المنتحلة القائلة بان نسبة

وجود الممكن الى وجود الواجب كنسبة اليم الى الموج وقول بعض الغرّ كنسبة الموج والبحر وان كان

هذا صحيح ... كما قيل الشيخ المحمود نظم ... ممكن اندر ... دهد ... جزء ...

ولعل اراده من ظله ... عليه ان ينكر ... الا ... اندر او نور ... خطه

ماضى مستقبل وحال از كجاست ... فلم ... الظهور ... العارف ...

نور وجه ... گويند

اعلم ان المحوج الى السبب حدوث الحوادث وارتباط الحادث بالقديم محتاج الى ايجاد وهو ان السبب المحوج للاحتياج
الى الموجد هو الامكان كما هو مذهب جمهور الحكماء او مذهب المحققين من المتكلمين لا الحدوث كما ذهب
جمع منهم والمراد منها العلة المفيدة للوجود المرجحة له على العدم والحق ان السبب المحوج اليها بمعنى الامكان
سواء كان الممكن حادثا او قديما والمراد من الحادث هنا ان وجوده مسبوق بالعدم الزماني الذي هو سابق
على العدم ان لم يتحقق في هذا الزمان مثل حوادثات اليومية والمراد من القديم ما هو بخلافه والامكان
مسبوقا بالعدم المطلق مثل الفلك وهذا الحدوث والقدم متغايران لحدوث العالم وقدمه لان
المسبوق بذلك هو عين هذا الحادث الشيء وكذا حدوث ... وكل الممكنات حادث بالمعنى الاول لا القديم
وبهذا تعلم الممكنات ثلاثة حادث وغيره سواء كان الممكن غيره ... ان جميع الممكن ... ان
مشار في الحاجة الا العلة المفيدة للوجود المرجحة له او ... على الاحتياج بهذا في جهة ... الحدة

نجا کوه را بکند فت ار آتینه چرا نرم   تو با این نازکی چون تاب آن بار آوری

اعلم ایها الشاربون للرحیق المختوم ان الاشیاء الموجودة کلها مظهر لنور وجهه سبحانه وان نور الوجود اشرق بها کلها و تبدل ظلمه بالهیولانیه بضیاء النوریة سیما اشرف المخلوقات المکلف و الکامل الانسان الذی شرف بتشریف التکلیف الذی ابی ان یحمله الملائکة فلما صار کیف لا یکون اشرف وانه مع کثرة الموانعات من الوهمیات والتخیلات والشهوات التی تقتضی البهیمیة والنفس قوة الغضبیة وانهماکه فی اللذات الدنیة الدنیویة الفانیة فلما انعم الله بحمله عرضه علی الشهوات بالنعم وبالنعیم الاخرة الباقیة اللاتمة فلما تم الکمال دائم وظهر لا یمنع عن حمله ثم یحمل آن بار امانت تو انست کشید قرعه فال بنام من دیوانه زدند فخلاصة بیان المرام فی هذا المقام ان العاشق حین استولی بشراره فی العشق بحیث لو قلبه نباهاً لا ارادی شوقه الذی ینظر المراة فتعجب والشد هذا الفرد دفای بالعشق الادی لا اختیار انظروا البیان العاشق ان الجبل مع عظمه و تحمّله حال التجلی جعل مندکا وصار هباء منثورا کافوا تعم فلا یکاد ان یحمل التجلی دکا فیه ار آری ملکوت بابین عجز و سکنت که او در تاب تجلا ارض کرهٔ فی المراة انت مع لطافته دمن الهواء ورقتها وجهها لا انه کالد اللولو لا انتک والا نذهب اشتعال

کا نشته لهو ح الرزیب لغراه عفر عنه

ای نور رضا در نظر روی نگارا
بگذار که در دو دیده [illegible] بنشینم فکارا
منه عفی عنه

غوطه خورد تند درین بحر بی غوص جان کو هر است دانا هادر دست کس

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نقتی واعتصامی

نحمد الله ونستعینه بقوته التی قام بها ملکوت الارض والسماء وبکلمته التی انشا بها نشاة الآخرة

والاولی علی تهذیب القوی القابلة للاستکمال وصلاح العقول المنقطعة عن العالم والاحوال للاتصال

بالعقل الفعال ونصلی علی محمد المبعوث بکتاب الله ونوره المنزل معه علی کافة الخلق اجمعین وآله

واولاده المطهرین عن ارجاس الطبیعة المقدسین عن ظلمات الوهم بانوار الحق الیقین

اللهم صل وسلم علیه وعلیهم السلام وعلی جمیع من سلک سبیلهم واقتفی دلیلهم من شیعتهم المتقین

فافقر الخلائق قدرا وجاها واکثرهم خطا وجرما محمد المشتهر بصدر الدین الشیرازی

یقول ایها الاخوان السالکون الی الله بنور العرفان اسمعوا باسماع قلوبکم نصائحی لینفعکم فی

مآلکم نور حکمتی واتبعوا کلمتی وخذوا عنی مسالک طرق الایمان بالله والیوم الآخر ایمانا

حقیقیا حاصلا للانفس العلامة بالبراهین العقلیة والآیات الآفاقیة کایمان النبی

والمؤمنون کل آمن بالله وملائکته وکتبه ورسله وقوله ومن یکفر بالله وکتبه

ورسله والیوم الآخر فقد ضل ضلالا بعیدا وجواهر الحکمة الممنوع اعطاؤها لغیر اهلها

فی غیر اهلها وهی بعینها العلم بالله من جهة ذاته المشار الیه بقوله او لم یکف بربک انه علی

کل شیء شهید والعلم بالله من جهة العلم بالآفاق والانفس المشار الیه بقوله سنریهم آیاتنا

فی الآفاق

فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق فالعلوم الالهیة هی عین الایمان

بالله وصفاته والعلوم الآفاقیة والانفسیة هی آیات العلم بالله وملکوته وکتبه ورسله

وشواهد العلم بالیوم الآخر واحواله والقبر والبعث والسؤال والکتاب والحساب والصراط

والوقوف بین یدی الله والجنة والنار وهی لیست فی المجادلات الکلامیة ولا فی التقلیدات العامیة

ولا فی الفلسفة البحثیة المذمومة ولا فی التخیلات الصوفیة بل هی من نتائج التدبر فی آیات الله

والتفکر فی ملکوت سماء الله وارضه مع انقطاع شدید عن الخلق الیه طبعا عن اهل الدنیا

والجماهیر ورفض تام لما استحسنته قلوب الناس ولقد قدمت الیکم یا اخوانی فی کتبی ورسائلی

من انوار الحکم ولطائف النعم ومن ازهار روائح وزینة العقول معقدات ذوی الکشف من

مناهج السلوک الی منازل الهدی ومعارج الارتقاء الی اشرف المطالع فی علوم القرآن

ومعانی الوحی والتنزیل مما خطه القلم العظیم فی اللوح الکریم وقراه من الهمه الله قرآنه وکلمه

بکلماته الحسنی وعلمه محکم آیاته مما نزل به الروح الامین علی قلب من اصطفاه الله

فجعله اول خلیفة فی العالم الارضی وزینة للملکوت السفلی ثم جعله اهلا للعالم العلوی وملکا

فی ملکوته السماوی فکل من تنور بیت قلبه بهذه الانوار ارتقی روحه الی ذلک الدار ومن جحده

او کفر به فقد اهوی الی مهبط الاشرار ومهوی الشیاطین والفجار ومثوی المتکبرین ومحل النار

ولما کان الوجود اسس القواعد الحکمیة ومبنی المسائل الالهیة والقطب الذی یدور علیه رحی العلم

التوحيد وعلم المعاد وحشر الارواح والاجساد وكثير مما تفردنا باستنباطه وتوحدنا باستخراجه
فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في امهات المطالب ومعظماتها ويذهل عنه خفيات
المعارف وخبيئاتها وعلم الربوبيات ونبواتها ومعرفة النفس واتصالاتها ومعرفة النفس واتصالاتها
ورجوعها الى مبدا المبادي وغاية الغايات فراينا ان نفتتح بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في
اصول حقائق الايمان وقواعد الحكمة والعرفان فنذكر فيها اولا مباحث الوجود واثبات انه الاصل
الثابت في كل موجود وهو الحقيقة وما عداه كعكس وظل وشبح ثم نذكر قواعد لطيفة ومباحث
شريفة سنحت لنا بفضل الله والهامه مما يتوقف عليه معرفة المبدا والمعاد وعلم النفس وحشرها وحشر
الارواح والاجساد وعلم النبوة والولاية وسر نزول الوحي والآيات وعلم الملائكة والهاماتها
والشياطين ووساوسها وشبهاتها واثبات عالم القبر والبرزخ وكيفية علم الله تعالى
بالجزئيات والكليات ومعرفة القضاء والقدر والقلم واللوح واثبات المثل النورية الافلاطونية
ومسئلة اتحاد العاقل بالمعقولات واتحاد الحس بالمحسوسات ومسئلة ان البسيط كل الاشياء وفيه
ان حقيقة الوجود والوجود كله مع تباين انواعه وافراده ماهية وتخالف اجناسه وفصوله حقيقة
جوهر واحد له هوية واحدة ذات مقامات ودرجات عالية ونازلة الى غير ذلك من المسائل التي تفردنا
باستخراجها وتوحدنا باستنباطها مما فرقناها في الكتب والرسائل تقربا الى الله وتوسلا الى ملكوته
المبادي واول الاوائل وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية ولا من التقليدات العامية ولا

في الانظار

في الانظار الحكمية البحثية والمغالطات السفسطية ولا في التخيلات الصوفية بل هي من البراهين
الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه واحاديث اهل بيت النبوة والولاية والحكمة سلام الله
عليهم اجمعين وجعلت الرسالة منطوية على فاتحة وموقفين وكل منهما يشتمل على مشاعر تشبيها لها
لمناسبة بين الشعور والفطنة والعلم وأشباهها فنقول مستعينا بالله مستمدا من ملكوته — في تحقيق مفهوم
الوجود واحكامه واثبات حقيقته واحواله وفيه مشاعر — في بيان انه غني عن التعريف ان انية
الوجود اجلى الاشياء حضورا وكشفا وماهيته اخفاها تصورا واكتناها ومفهومه اغنى الاشياء عن التعريف
ظهورا ووضوحا واعمها شمولا وهويته اخص الخواص تعينا وتشخصا اذ به يتشخص كل متشخص
ويتعين كل متعين متخصص وهو متشخص بذاته ومتعين بنفسه كما ستعلم وان انه لا يمكن تعريفه
فلان التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم ولا يمكن تعريفه بالحد حيث لا جنس له فلا فصل له فلا حد
له ولا بالرسم اذ لا يمكن ادراكه بما هو اظهر منه واشهر ولا بصورة مساوية له فمن رام تعريفه فقد
اخطأ اذ قد عرفه بما هو اخفى منه اللهم الا ان يريد تنبيها واخطارا بالبال وبالجملة تعريفا لفظيا
والذي اقول ان تصوره بشرح عبارة وتعريف لفظي غير حصول معناه في الذهن مطابقا لما في الاعيان
فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني اصيل وتارة بوجود
ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين وما ليس لوجوده وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص
فهو في ذاته امر بسيط متشخص بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا هو ايضا جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع

ولا عرض عام له ولا خاصة ولا الذي تحقق له عرض لا موجودات في العقل الانتزاعي الذهني فليس هو حقيقة
الوجود بل هو مفهوم من المعقولات الثانية كالشيئية والممكنية والجوهرية والعرضية والانسانية
والسوادية وسائر الانتزاعيات المصدرية تقع بها الحكاية عن الاشياء الحقيقية او غير الحقيقية و
كلامنا ليس فيه بل المحكي عنه وهو حقيقة وجود بسيطة لا يفتقر العقل في تحققه الى ضميمة قيد فصلا او
عرض مشخصا او مشخص بل قد يلزمه هذه الاشياء بحسب ما يتصف به ويوجد في الخارج والمهيات اذ كل وجود
سوى الوجود البسيط الذي هو نور الانوار يلزمه مهية كلية الحكاية متصفة بهذه الاوصاف بحسب حقو
في الاذهان فيصير جنسا او فصلا او ذاتيا او عرضيا او حدا او رسما او غير ذلك من صفات المفهومات
الكلية دون الوجود الا بالعرض — في كيفية شموله للاشياء شمول حقيقة الوجود للاشياء
ليس شمول معنى الكلي للجزئيات وصدقه عليها كما نبهناك عليه من ان حقيقة الوجود ليست جنسا ولا نوعا
ولا عرضيا ولا كليا طبيعيا بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه الا العرفاء الراسخون في العلم
وقد عبر عنه تارة بالنفس الرحماني وتارة بالرحمة التي وسعت كل شيء او بالحق المخلوق به عند طائفة
من العرفاء وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل المهيات ونزوله في منازل الهويات
وستعلم معنى هذا الكلام في ان الوجود مع كونه امرا شخصيا متشخصا بذاته ومشخصا لما
يوجد به من ذوات المهيات الممكنة كيف يتحد بها ويصدق هي عليه في الخارج وبعض مفهو
عليها عرضا في الذهن بحسب التحليل العقلي ويظهر لك ايضا انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود

مصدر ز شکل جنس مطلق باشد ... علم اسم ... فعل مطلق باشد
چون هیچ مثال خالی از مصدر نیست ... پس هرچه در آن نظر کنی حق باشد
صد هزار آیینه دارد دل ...

هر چیز که در ... امکان دیدیم ...
...

مع كونه متشخصا بذاته مختلفة الحقائق حسب اختلاف المهيات الامكانية المتحدة كل منها بدرجة من
درجاته ومرتبة من مراتبه سوى الوجود الحق الذي لا مهية له لانه صريح الوجود الذي لا اتم منه ولا اشد قوة وكمالا
ولا يشوبه عموم وخصوص ولا له حد ولا يضبطه اسم ورسم ولا يحيط به علم وعنت الوجوه للحي القيوم
في تحقق الوجود عينا اعلم ايدك الله بنوره ان الوجود احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة موجودة
وعليه شواهد قطعية — ان حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب عليه آثاره واحكامه فالوجود اذن
احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة اذ غيره به يصير ذا حقيقة فهو حقيقة كل ذي حقيقة فلا يحتاج
فلا يكون في ان يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى فهو بنفسه في الاعيان وغيره اعني المهيات به في الاعيان لا بنفسها
ونريد بان كل مفهوم كالانسان مثلا اذا قلنا انه ذو حقيقة او ذو وجود كان معناه ان في الخارج شيئا
يحمل عليه ويصدق عليه انه انسان وكذا الفلك والماء والنار وسائر العنوانات والمفهومات التي لها افراد
خارجية هي عنوانات صادقة عليها ومعنى كونها متحققة او ذوات حقيقة ان مفهوماتها صادقة على
شيء صدقا بالذات والقضايا المعقودة كهذا انسان او هذا فرس ضرورية ذاتية فكذا الحكم في مفهوم
الوجود ومدلوله لا بد ان يكون عنوانه صادقا على شيء حتى يحق على شيء ان هذا حقيقة كذا صدقا
بالذات ويكون القضية المعقودة هاهنا ضرورية ذاتية او ضرورية ازلية ولست اقول ان مفهوم
الوجود الذي هو بديهي التصور يصدق عليه انه حقيقة او وجود حملا شايعا اذ صدق كل عنوان على
نفسه لا يلزم ان يكون بطريق الحمل المتعارف بل حملا اوليا غير متعارف بل انما اقول ان الشيء

شهد بذاته انه لا اله الا هو
جوهر ذات در ایران در ست و نبست
خود به بود خود گواهی میدهد

الذي يكون النفس مع الهيئة او اعتبارا سعها ما نقط كونها ذات حقيقة يجب ان يصدق عليه
مفهومه الحقيقة لو الوجودية فالوجوب يجب ان يكون له مصداق في الى مع يحمل عليه هذا العنوان احملا شايعا
متعارفا وكل عنوان يصدق على شيء في الى مع فذلك الشيء فرده فذلك العنوان متحقق فيه فيكون
لمفهوم الوجود فرد في الى مع فلا صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن
فيكون الوجود موجودا في الواقع وموجودية في الى مع انه بنفسه واقع في الى مع كما ان زيدا مثلا
انسان في الواقع وكون زيد انسانا في الواقع عبارة عن موجوديته فكذا كون هذا الوجود في الواقع
عبارة عن كونه بنفسه موجودا وكون غيره به موجودا الا ان للوجود وجودا آخر زائدا عليه ايضا نحو في العوارض
ولو بالاعتبار كافي العوارض التحليلية بخلاف الماهية كالانسان فان معنى كونه موجودا ان شيئا في الى مع غير الوجود
هو انسان لا ان شيئا في الى مع هو وجود ومعنى الوجود موجودا انه شيء في الى مع هو وجود وهو حقيقة حقيقة
واعلم ان كل موجود في الى مع غير الوجود ففيه ثبوت تركيب ولو عقلا بخلاف الوجود فلا جزء له
قال الحكماء فكل ممكن اي كل ذي ماهية زوج تركيبي فليس شيء في التركيبات نهاية سيطا بالحقيقة
وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره وبهذا يندفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجودا او كان الامر الانتزاعي
الواقع في الوجود فهو كسائر الامور العامية والمفهومات الذهنية كالشيئية والماهية والممكنية
فانطلق الى ان ما بازاء هذا المفهوم امور متحصلة متاصلة في التحقق والثبوت بخلاف الشيئية
والماهية ونحوها فانها مفهومات واعلم ان الوجودات حقائق خارجية لكنها مجهولة الاسامي شرعي

السابقا

[right margin gloss, partly legible:] بعث الوجود نعم والوجود صرف النور ونور ... النور يمتنع ان يتخلل فيه ... التركيب ... صرف النور ... خلاف ...

اسمائها انها وجود كذا وجود كذا ثم بلزم الجميع في الذهن الامر العام وهو مفهوم الشيء والماهية مثلا الكلي
والخواص والوجود الحقيقي لكن ثبت في الا شيئا لا يمكن ان يعبر عنه باسم ونعت اذ وضع الاسماء والنعوت انما يكون بازاء المفهومات والانتزاعية العامة
الثاني بازاء الهويات الوجودية والصور العينية ان في البين الواضح ان الامر لو بالخارج والذهن فرق ان
هذا الوجود في الخارج وهذا الوجود في الذهن ليس في قبيل الظروف والامكنة ولا المحال بل المعنى يكون الشيء
في الخارج انه له وجود ا يترتب عليه آثاره واحكامه وبكونه في الذهن بخلاف ذلك فلو لم يكن للوجود حقيقة الا مجرد الانتزاعي التحصيل
الماهية لم يكن فرق بين الخارج والذهن وهو محال اذ الماهية قد يكون متحققة ذهنية وليست موجودة في الخارج
الثالث انه لو كانت موجودية الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر آخر امتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها على
شيء كقولنا زيد حيوان او انسان لان مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين المفهومين المتغايرين في الوجود
وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجودا وتغايرهما مفهوما وماهية وما به المغايرة غير ما به الاتحاد والا لم يكن يعتبر
ما قيل ان الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والتغاير في الذهن فلو لم يكن الوجود غير الماهية لم يكن جهة الاختلاف
وجهة الاتحاد واللازم باطل كما تريه والملزوم مثله بيان الملازمة ان بناء صحة الحمل على الاتحاد وتغايرها اذ لو كان
هناك وحدة محضة لم يكن حمل ولو كان غلبة كثرة محضة لم يكن حمل فلو كان الوجود امرا انتزاعيا يكون وحدته وتعدده
تابعين لوحدة ما اضيف اليه وتعدده صيغة في الماهيات واذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف بين الاشياء
الرابع بحسب الحكم الاولى الذاتي فكان الحمل منحصرا في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى لو لم يكن الوجود موجودا
لم يوجد شيء من الاشياء وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم بيان الملازمة ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة

الزمان

عن الوجود فهي معدومة وكذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم فهي بذلك الاعتبار
لا موجودة ولا معدومة فلو لم يكن الوجود موجودا بذاته لم يكن ثبوت احدهما للآخر فان ثبوت شيء
لشيء او نفيه عنه اليه او اعتبار امر معه متفرع على وجود المثبت له او مستلزم لوجوده فاذا لم يكن الوجود في ذاته
موجودا ولا الماهية في ذاتها موجودة فكيف يتحقق هناك موجود فلا يكون الماهية موجودة وكل
من راجع وجدانه علم يقينا انه اذا لم يكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا ولا معروضة له كما اشتهر
من المشائين ولا عارضة له كما عليه طائفة من الصوفية فلو فلم يصح كونها موجودة بوجه فان انضمام
معدوم بمعدوم غير معقول وكذا انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود احدهما او عروضه للآخر او
وجودهما او عروضه للآخر او وجودهما او عروضهما لثالث غير صحيح اصلا فان العقل يحكم بامتناع ذلك و
فيما قيل في موجودية الاشياء بانتسابها الى الواجب الوجود فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس
كالنبوة للاولاد حيث يتصفون بها لاجل انتسابهم الى شخص واحد وذلك لان حصول الشيء بوجود
المنتسبين واتصافهما بالوجود ليس الا نفس وجودهما قال بهمنيار في التحصيل انا اذا قلنا كذا موجود
فانا نعني امرين احدهما انه ذو وجود كما نقول ان زيدا مضاف وهذا الكلام مجازي والثاني انه بالحقيقة
خامس ان الوجود هو الوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة   انه لو لم يكن للوجود صورة في
لم يتحقق في انواع الاعيان جزئي حقيقي هو شخص من نوع وذلك لان نفس الماهية لا تأبى عن الشركة
بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وان تخصصت بالف تخصيص في ضمن مفهومات كثيرة
كلية

كلية اليه فاذن لا بد وان يكون التشخص زائدا على الطبيعة المشتركة يكون تلك الزيادة امرا متشخصا
لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ولا نعني بالوجود الا ذلك الامر فلو لم يكن متحققا فاذا لم يكن
شيء منها متحققا في الواقع هف واقول ان التشخص في مرتبة الاضافة الى الوجود الحق المتشخص
بذاته فقد علم فساد ما قيل من ان اضافة الشيء الى الشيء بعد تشخصهما جميعا ثم النسبة بما هي نسبة ايضا
امر عقلي كلي وانضمام الكلي الى الكلي لا يوجب التشخصية هذا اذا كان المنظور اليه حال النسبة بما هي
مفهوم من المفهومات وليست هي بذلك الاعتبار نسبة بل معنى غير مستقل واما اذا كان المنظور
اليه حال الماهية بالذات فليست هي بحسب نفسها محكوما عليها بالانتساب الى غيرها اذ لم يكن لها كون
هي بكون بذلك الكون منسوبة الى مكونها وجاعلها ولا نعني بالوجود الا ذلك الكون ولا يمكن تعقله
السادس وادراكه الا بالشهود الحضوري كما ستتضح ببيانه   اعلم ان العارض على ضربين عارض الوجود وعارض
الماهية والاول كعروض البياض للجسم والفوقية للسماء في الخارج وكعروض الكلية والنوعية للانسان
والجنسية للحيوان في الذهن والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع وقد اطلق السنة المحصلين من
اهل الحكمة بان اتصاف الماهية بالوجود وعروضه لها ليس اتصافا خارجيا وعروضا حلوليا بان
يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطا بالاتصاف بتلك الصفة
بل مجردا عنها وعن عروضها سواء كانت الصفة انضمامية خارجية كقولنا زيد ابيض او انتزاعية
عقلية كقولنا السماء فوقنا او سلبية كزيد اعمى واني اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلي

وعروض تحليلي وهذا النحو في العروض لا يمكن ان يكون لعروضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجود ثم لا خارجا ولا ذهنا لا يكون اسمي بذلك العارض فان الفصل مثلا اذا قيل انه عارض للجنس ليس المراد انه للجنس تحصلا تاما في الخارج او في الذهن بدون الفصل بل معناه ان مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى والكمال متحد معه وجودا فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد فكذا حال الماهية والوجود اذا قيل ان الوجود عارض لها فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه بل كان كسائر الانتزاعيات التي تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقررها فاذن يجب ان يكون الوجود شيئا يوجد به الماهية ويتحد معه وجودا مع مغايرتها اياه معنى وهو في ظرف التحليل

الرابع — تامل فيه — في الشواهد الدالة على هذا المطلب انهم قالوا ان وجود الاعراض في انفسها وجودها لموضوعاتها اي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه ولا شك ان حلول العرض في موضوعه امر خارج زائد على ماهيته وكذا الموضوع غير داخل في ماهية العرض وحدها وهو داخل في وجوده الذي هو نفس عرضيته وحلوله في ذلك الموضوع وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان ان الموضوع ماخوذ في حدود الاعراض وحكموا ايضا بان هذا من جملة المواضع التي يقع فيها زيادة على المحدود كاخذ الدائرة في حد القوس واخذ البناء في حد البناء فقد علم ان عرضية العرض كالسواد وجوده زائد على ماهيته فلو لم يكن الوجود امرا حقيقيا بل كان انتزاعيا عن الكون المصدري لكان وجود السواد نفس سواديته لا حلوله في الجسم واذا كان وجود الاعراض وهو عرضيتها وحلولها في موضوعاتها امرا زائدا على ماهياتها الكلية فكذلك في الجواهر

حكم الجواهر

ولهذا اقول بالفرق ان ما يكشف عن وجه هذا المطلوب وينور طريقه ان مراتب الشديد والضعيف فيما يقبل الاشد والاضعف انواع متخالفة بالفصول المنطبقة عندهم ففي اشتداد الكيف مثلا في السواد وهو حركة كيفية يلزم عليهم لو كان الوجود اعتباريا عقليا ان يتحقق انواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبر واستبصر لان بازاء كل حد في حدود الاشد والاضعف اذا كانت ماهية نوعية كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة بحسب افتراض الحدود الغير المتناهية التي لقة للماهية فيلزم ما ذكرناه نعم اذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتصالية كما هو شان المتصلات الكمية القارة او غير القارة اذا كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور اذ وجود الانواع التي بازاء الحدود اوالا فم وجود بالقوة لا بالفعل اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوة فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلاف لازما والاشكال قائما

المنور الرابع — في رفع شكوك اوردت على عينية الوجود اعلم ان للمجيبين عن هذا الشكوك ان نور الوجود الفائض على كل ممكن موجود والحاجب للاضواء شمس الحقيقة على كل ماهية امكانية تحجب قوية وحجبا واهية كشفناها وازلنا ظلمتها وفككنا عقدتها وحللنا اشكالاتها بإذن الله الحكيم وهي هذا

سؤال — ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان لكان موجودا لا في الخارج لا وجود ولا وجود وجود لا الى النهاية

جواب — انه ان اريد بالموجود ما يقوم به الوجود فهو ممتنع اذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى لا الماهية ولا الوجود اما الماهية فلما اشرنا اليه من انه لا قيام للوجود بها واما الوجود فلامتناع قيام

ان يقوم

فالملزوم مثله

الشيء بنفسه واللازم باطل فكذا الملزوم بل نقول ان اريد بالوجوب هذا المعنى اي ما يقوم به الوجود
يلزم ان يكون الوجود معدوما بهذا المعنى للوجوب فان الشيء لا يقوم بنفسه كما ان البياض ليس
بذي بياض انما الذي هو ذو بياض شيء آخر كالجسم مثلا وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصافه
بنقيضه لان نقيض الوجود هو العدم او اللاوجود لا المعدوم او اللاموجود وقد اعتبر في التناقض
وحدة الحمل مواطاة او اشتقاقا وان اريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفه
فهو موجود موجودية هي كونه في الاعيان بنفسه وكونه موجودا هو بعينه كونه وجودا الا انه لما زاد اذا
على ذاته والذي يكون نفس ذاته كالشيء الكون في المكان والزمان بالذات ولغيرهما بواسطتهما وكما في التقدم
والتاخر الزمانيين والمكانيين فانهما يعرضان بالذات ولغيرهما بواسطتهما وكما في معنى الاتصال فانه
ثابت للمقدار التعليمي بالذات ولغيره بسببه وكما في المعلومية للصور الذهنية العلمية بالذات وللامر الخارج

سؤال

بالعرض فيكون كل وجود واجبا بالذات اذ لا معنى لوجوب الوجود الا ما يكون وجوده ضروريا و

جواب

ثبوت الشيء لنفسه ضروري هذا سند فيه ثبت امور التقدم والتاخر والتمام والنقص والغنى والحاجة
وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الازلية فواجب الوجود يكون متقدما على الكل غير
تابع لشيء وتماما لا اشد منه في قوة الوجود لا نقصان فيه بوجه من الوجوه وغنيا لا تعلق له بشيء في الوجود
اذ وجوده وجب بالضرورة الازلية من غير تقييد بما دام الذات ولا اشتراط ما دام الوصف و
الوجودات الامكانية بعد كونها ذوات متعلقات بالموجبات اذا قطع النظر عن جاعلها فهي كذلك

الاعتبار

الاعتبار باطلة مستحيلة اذ الفصل انما يتقوم بالفاعل كما ان ماهية النوع المركب تتقوم بفصله فمعنى كون
الوجود واجبا ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة له الى فاعل يفعله ولا قابل يقبله ومعنى كون الوجود
موجودا انه اذا حصل اما بذاته او بفاعل لم يفتقر في كونه متشخصا متحققا الى وجود آخر يحصل له بخلاف غير
الوجود لافتقاره في كونه موجودا الى اعتبار الوجود وانضمامه اذا اخذ كون الوجود موجودا

سؤال

انه عين نفس الوجود وكون غيره من الاشياء موجودا انه شيء له الوجود فلو لم يكن حمل الوجود على الجميع
بمعنى واحد وقد ثبت ان اطلاق الموجود على جميع الموجودات بمعنى مشترك فلا بد في اخذ الوجود موجودا
بالمعنى الذي اخذ في غيره من الموجودات وهو انه شيء له الوجود فلم يكن الوجود موجودا الا مستلزما له الشيء
عند الكلام لا وجود الوجود عنده هذا الاختلاف بين موجودية الاشياء وبين موجودية

جواب

الوجود ليس توجب الاختلاف في اطلاق المفهوم الموجود المشتق على الجميع لانه انما معنى بسيط كما مر
الاشارة اليه ولا عبرة بما ثبت له الوجود بالمعنى الاعم سواء كان في باب ثبوت الشيء لنفسه الذي مرجعه
عدم الانفكاك عن نفسه او في باب ثبوت الغير له كمفهوم الابيض والمضاف وغيرهما فان مفهوم
الابيض ما له البياض سواء كان عينه او غيره والتجوز في جزء معنى اللفظ لا ينافي كون اطلاقه بحسب الحقيقة
وكون الابيض مشتملا على امر زائد على البياض انما لزم في خصوصية بعض الافراد لا في نفس المفهوم
كون الموجود مشتملا على امر زائد على الوجود كالماهية انما ثبت في خصوصيات الافراد الممكنة لا في نفس
المفهوم المشترك نظير ذلك قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل نفسه

الواحد وقد يعقل الشيء ماهيته ما انسان او جوهر اخر هو واجب الوجود كما انه يعقل في الواحد انه انسان

او هو الواحد قال ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد او الموجود من حيث

هو واحد او موجود وقال ايضا في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود فالجواب انه موجود بمعنى ان

الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية ولقد اعجبني كلام السيد الشريف في حواشي المطالع

وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق كالناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل

ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له

الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع

اليه الضمير الذي فيها انتهى كلامه وهو قريب مما ذكره بعض اجلة المتاخرين في حاشيته القديمة لاثبات

اتحاد العرض والعرضي فعلم ان مصداق المشتق وما يطابقه امر بسيط ليس يجب فيه تركيب بين الموصوف

والصفة ولا الشيء معتبر في الصفة لا عاما ولا خاصا   ان كان الوجود في الاعيان صفة موجودة

سوال للمهية فهي قابلة له والقابل وجوده قبل وجود المقبول فيتقدم الوجود على الوجود   كونه

جواب الوجود متحققا في الاعيان في لمهية لا يقتضي قابلية المهية له لان النسبة بينهما اتحادية لا

وانضمام المهية بالوجود انما يكون في ظرف التحليل اذ الوجود من العوارض التحليلية للمهية

سوال كما سبق وسيجيء زيادة ايضاح سوال ان كان الوجود موجودا فاما ان يتقدم على المهية او

يتاخر او يكونان معا فعلى الاول يلزم حصوله مستقلا دون المهية فيلزم تقدم الصفة

على موصوفه

على موصوفه وتحققه بدونها وعلى الثاني يلزم ان يكون المهية موجودة قبله فيلزم تقدم الوجود

على الوجود وعلى الثالث يلزم ان يكون المهية موجودة معه لا به فلها وجود آخر فيلزم ما مر فبطلان

جلب التالي باسرها يستلزم بطلان المقدم   قد مر ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف

الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض حتى يكون لكل منهما ثبوت آخر ليتصور بينهما احد الشقوق

الثلثة في التقدم والتاخر والمعية فلا تقدم ولا تاخر لاحدهما على الآخر ولا معية ايضا اذ الشيء

لا يتقدم على نفسه ولا يتاخر ولا يكون الشيء معه وعارضية الوجود للمهية بمعنى ان للعقل ان يلاحظ المهية

من حيث هي مجردة عن الوجود فيجد الوجود خارجا عنها فلو اعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد

وبحسب الذهن قلنا بحسب تحليل العقل معان في الوجود بمعنى ان الوجود نفسه ادى عليه موجود و

المهية بحسب انفسها واعتبار تجريد العقل اياها عن كافة الوجودات لها نحو من الثبوت كما سيجيء بيانه

والحاصل ان كونهما معا في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجودا والمهية متحدا به وموجودة به

لا بغيره فالمعنى اذا كان افراد المهية افراد وجودها فافراد الوجود افراد نفسه فوجود كل شيء هو ذاته

مصداق لحمل مهية ذلك الشيء عليه فلا تقدم ولا تاخر لاحدهما على الآخر واما قال بعض المحققين من

ان الوجود متقدم على المهية اراد به ان الاصل في الصدور والتحقق هو الوجود وهو بذاته مصداق

لصدق بعض المعاني الكلية المسماة بالمهية والذاتيات عليه كما انه بواسطة وجوده لحوق عارض عليه

مصداق لنحو تقريري لعرضيات وليس تقدم الوجود على المهية كتقدم العلة على المعلول وتقدم

سؤال القائم على المجهول بل كتقدم ما بالذات على ما بالعرض وما بالحقيقة على ما بالمجاز نحن
قد نتصور الوجود ونشك في كونه موجودا ام لا فيكون له وجود زائد فكذا الكلام في وجود الوجود
جواب ويتسلسل فلا محيص الا بان يكون الوجود اعتباريا محضا   حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في
ذهن من الاذهان اذ ليس الوجود امرا كليا ووجود كل موجود هو عينه الخارجي والخارجي لا يمكن
ان يكون ذهنيا والذي نتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهني لا حقيقة له والوجود الانتزاعي الذي
يكون في القضايا والعلم بحقيقة الوجود لا يكون الا حضوريا اشراقيا وشهوديا عينيا بتيا وح
لا يبقى الشك في هويته والاولى بهذا السؤال لمن يورده الزاما على من قال بزيادة الوجود على المهية
مستدلا بما ذكر من انا نتعقل المهية ونشك في وجودها او نتغفل عنه والمعقول غير المشكوك
او المغفول عنه فالوجود زائد على المهية لكن على ما حققناه في الاصل من ان الوجود غير زائد على
المهية وليس عروضه اما عروضا خارجيا ولا ذهنيا الا بحسب التحليل كما اشرنا اليه فانهدم
الاساس   لو كان الوجود في الاشياء وليس بجوهر فيكون كيفا لصدق تعريف الكيف ش
عليه فيلزم مع ما مر من تقدم الموضوع عليه المستلزم للدور او التسلسل كون الكيف اعم
الاشياء مطلقا وكون الجوهر كيفا بالذات وكذا الكم وغيرهما   الجوهر والكيف وغيرهما خ
من المعقولات من اقسام المهية وهي معان كلية يكون جنسا ونوعا وذاتية وعرضية
والحقائق الوجودية هويات عينية وذوات شخصية غير مندرجة تحت كلي ذاتي او

عرض فالجوهر مثلا مهية كلية حقها في الوجود اي بحر العلا يقبل القسمة ولا النسبة وهكذا في سائر
المعقولات فسقط كون الوجود جوهرا او كيفا او كما او عرضا آخر من الاعراض وقد مر ايضا ان
الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا مهية ولا هو جنس وفصل ونوع لشيء ولا عرض عام ولا خاص
لان هذه الامور من اقسام الكليات وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة هو
الوجودية المصدرية لا حقيقة الوجود ومن قال ان الوجود عرض عام اراد به المفهوم العقلي
وكونه عرضا انه اي رح المحمول على المهيات وايضا الوجود مخالف للاعراض لان وجودها
في نفسها وجودها لموضوعها واما الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا وجود عرض في الموضوع
الاعراض مفتقرة في تحققها الى الموضوع والوجود لا يفتقر في تحققه الى الموضوع بل الموضوع يفتقر
في تحققه الى وجوده والحق ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى
ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى كما علمت اتحاد بين المهية و
ش الوجود   اذا كان الوجود موجودا للمهية فله نسبة اليها وللنسبة ايضا وجود فللوجود
خ النسبة وجود ... لا غير النسبة وهكذا الكلام في وجود النسبة النسبة فيتسلسل   ما مر في الكلام
يكفي لاندفاعه اذ الوجود عين المهية خارجا وغيرها ذهنا فلا نسبة بينهما الا بحسب اعتبار العقل
وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات وغيرها بحسب الاعتبار وتسلسل الشيء
ينقطع بانقطاع اعتبار العقل وستعلم كيفية الارتباط بينهما بحسب حالها عند التحليل

وكيفية اتصاف الماهية بالوجود ولعلك تعود وتقول لو كانت للوجود افراد
في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد منه للماهية فرعا على ثبوتها بناء على القاعدة المشهورة
فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مر فاعلم انه لا خصوصية لورود هذا الكلام على عينية الوجود
بل وروده على انتزاعية الوجود اشكل لان الوجود عين الماهية على تقدير العينية فلم يكن بينهما
اتصاف بالحقيقة وغيرها على هذا التقدير فيكون وصفا لها فيشكل كيفية الاتصاف لان اتصاف
الماهية بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدري مصداقها نفس حصول الماهية والماهية باي
اعتبار اخذت كان لها كون مصدري فلا يتصور تقومها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف
ما اذا كان الوجود امرا حقيقيا وللماهية تحصلا عقليا غير وجودها لكن التحقيق بالتحقيق ان الوجود
سواء كان عينيا او عقليا نفس ثبوت الماهية ووجودها لا ثبوت الشيء او وجوده لها وبين
المعنيين فرق واضح والذي يجري فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت الشيء
في نفسه فقولنا زيد موجود كقولنا زيد زيد فلا يجري فيه القاعدة الفرعية والجمهور حيث غفلوا
عن هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا فيه الاضطراب وتشعبوا في الابواب فتارة خصصوا القاعدة
الكلية بالفرعية بما سوى صفة الوجود وتارة هربوا عنها وانتقلوا الى الاستلزام بدل الفرعية وتارة
انكروا ثبوت الوجود اصلا لا عينا ولا ذهنا قائلين انه مجرد اعتبار الوهم الكاذب وغير ذلك
لان مناط صدق المشتق اتحاده مع الشيء لا قيام مبدأ الاشتقاق لان مفهوم المشتق
كالكاتب

كالكاتب في الابيض امر بسيط يعبر عنه بدبير وسفيد فكون الشيء موجودا عبارة عن اتحاده مع مفهوم
الموجود لا قيام الوجود به قياما حقيقيا او اعتباريا انتزاعيا ولا احتياج للوجود اصلا فالوجوب
عند هذا الفاضل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود وكذا الممكن الموجود وكذا في جميع المشتقات
بالمفهومات والفرق بين الذاتي والعرضي في المشتق عندنا ليس لكون الاتحاد في الوجود الذي
مناط الحمل عند القوم في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض اذ لا وجود عندنا بل لان
المفهوم الذاتي هو الذي يقع في جواب ما هو والعرضي هو الذي لم يقع فيه وهذا الكلام في غاية السقوط
وجود كل ممكن عين ماهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد وذلك لانه قد ثبت
وتحقق مما بيناه ان الوجود الحقيقي مبدأ الآثار ومنشأ الاحكام وبه يكون الماهية موجودة وبه يطرد
العدم عنها امر عيني فلو لم يكن وجود كل ماهية عينها ومتحدا بها فلا يخلو اما ان يكون جزءا منها او زائدا
عليها عارضا لها فكلاهما باطلان لان وجود الجزء قبل وجود الكل ووجود الصفة بعد وجود الموصوف
فيكون الماهية حاصلة الوجود قبل الوجود قبل نفسها ويكون الوجود مقدما على نفسه وكلاهما
ممتنعان ويلزم ايضا به تكرر نحو وجود شيء واحد في جهة الواحدة او التسلسل في المراتب المجتمعة
في افراد الوجود وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين يستلزم لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
اي الوجود والماهية يستلزم الدور بالكلف ... هو كون الوجود عين الماهية في الجميع لان
قيام جميع الوجودات بحيث لا يشذ منها وجود عارض يستلزم وجود الماهية عين عارض والا

لم يكن المفروض جميعاً بعضاً من بعض في الجميع فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته في الاعيان
فلا يخلو اما ان يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم او لا يكون والثاني باطل والا لكان
الانسان مثلا والوجود لفظين مترادفين ولم يكن لقولنا الانسان موجود فائدة ولكان مفاد
قولنا الانسان موجود والانسان انسان واحدا ولما امكن تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر
الى غير ذلك من اللوازم المذكورة في التعداد والاول في التوالي الباطلة وبطلان كل من هذه
التوالي مستلزم لبطلان المقدم فتعين الشق الاول وهو كون كل واحد منهما غير الآخر
بحسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتا وهوية في نفس الامر فبقي الكلام في نفس
الكيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتصافية في ظرف التحليل العقلي
الذي هو ايضا نحو من الاتحاد وجود الشيء في نفس الامر بلا تعمل واختراع وذلك لان كل
موجود موصوف بصفة او معروض لعارض فلا بد له من مرتبة من الوجود يكون متقدما بحسبها
بحسبه على تلك الصفة اذ ذلك العارض غير موصوف به ومعروض له فعروض الوجود
اما للماهية الموجودة او غير الموجودة او لا الموجودة ولا المعدومة جميعا فالاول يستلزم
الدور او التسلسل والثاني يوجب التناقض والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين ولا اعتبار
بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز بل واقع غير نافع ههنا لان المرتبة التي يجوز
خلو النقيضين عنها هي ما يكون في مراتب نفس الامر ولا بد فيما نحن فيه ان يكون التحقق في الجملة

سابقا

سابقا على النقيضين كمرتبة الماهية بالقياس الى العوارض فان للماهية وجودا مع قطع النظر
عن العارض ومعارضه ومقابله كالجسم مثلا بالقياس الى البياض ونقيضه وليس لها مرتبة
وجود مع قطع النظر عن وجودها فقياس عروض الوجود للماهية كقياس عروض البياض للجسم و
قياس خلوها عن الوجود والعدم في مرتبة وجوده عن البياض واللابياض قياس بلا جامع بخلو الجسم
اذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده وليس قيام الوجود بالماهية فرعا على
وجودها اذ لا وجود لها الا بالوجود فالتحقيق في هذا المقام ان يقال بعد ما اشرنا اليه من ان
عارض الماهية عبارة عن شيء يكون على الماهية في الوجود وغيره في التحليل العقلي ان العقل
ان يحلل الموجود الى ماهية ووجود في هذا التحليل تجرد كلا منهما عن صاحبه ويحكم بتقدم احدهما
على الآخر واتصافه به اما بحسب الخارج فالاصل في الموجود الموصوف هو الوجود لانه الصادر عن
الجاعل بالذات والماهية متحدة معه محمولة عليه لا كحمل العرضيات اللاحقة بل حملها عليه
واتحادها به بحسب نفس هويته وذاته واما بحسب الذهن فالمتقدم هي الماهية لانها مفهوم
كلي ذهني يحصل بكنهها في الذهن ولا يحصل في الوجود الا المفهوم العام الاعتباري فالماهية
هي الاصل في القضايا الذهنية لا الخارجية والتقدم ههنا تقدم بالمعنى والماهية
لا بالوجود فهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة فان قلت تجريد الماهية
عن الوجود عند التحليل ايضا ضرب من الوجود لها في نفس فكيف تحفظ تقدمها على

في اتصافها بمطلق الوجود مع ان التجريد في الخارج معطي الوجود قلنا هذا التجريد وان كان نحوا
من مطلق الوجود فللعقل ان لا يلاحظ عند التجريد هذا التجريد وانه نحو من الوجود فيتصف
المهية بالوجود المطلق الذي جردناها عنه فهذه الملاحظة التي عبارة عن تحليل المهية في جميع الوجودات
حتى عن هذه الملاحظة وعن هذا التحليل الذي هو ايضا نحو الوجود الواقع من غير تعمل اما اعتبار ان
اعتبار كونها مجردا او معرية واعتبار كونها نحوا من الوجود فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة
بالوجود وبالاعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة فالتعرية باعتبار والخلط باعتبار وليست حيثية
احد الاعتبارين غير حيثية الاعتبار الآخر ليعود الاشكال جذعا في ان الاعتبار
الذي تتصف المهية بالوجود لا بد فيه ايضا من مقارنته للوجود فتنقض ضابطة الفرعية وذلك
لان هذا التجريد عن كافة الوجود نحو من الوجود لا انه شيء آخر غيره فهو وجود وتجريد عن الوجود
كما ان للهيولى الاولى في الجواهر الصورية وغيرها ونفس هذه القوة حاصلة لها بالفعل
ولا حاجة الى قوة اخرى لفعلية هذه القوة فعليتها قوتها للاشياء الكثيرة وكما ان اثبات الكثرة
على تجددها ووحدة العدد على كثرته فانظر الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع
المعاني لجميع الاعتبارات والحيثيات ثم ان تجريد المهية عن الوجود ايضا نحو
من وجودها تذنيب ويعلم ان ما ذكرنا تتميم لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلائم
مسلكهم في اعتبار مرتبة الوجود واما نحن فلا نحتاج الى هذا التعمق لما قررنا ان الوجود نفس

المهية

المهية عينا وايضا الوجود نفس ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء فلا مجال للتفريع ههنا ولكن
اطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين المهية ووجودها في باب التوسع والتجوز لان
الارتباط بينهما اتحادي لا كالارتباط بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته بل هو من
قبيل اتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل اياه اليهما من حيث هما
جنس وفصل لا من حيث هما مادة وصورة عقليتان في تخصيص افراد الوجود بهوياتها
عودا على الابتداء اعلم انك قد علمت ان الوجود حقيقة عينية بسيطة لا انه كلي طبيعي يعرض له في
الذهن احد الكليات الخمس المنطقية الا من جهة المهية التي هي به اذا اخذت من حيث هي
فاذن القول بتخصيص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود التام الواجبي جل مجده واما
بمرتبة من التقدم والتأخر والكمال والنقص كالمبدعات او بامور لاحقة كالوجودات الكائنات
وقيل تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه وليس الا ان الاضافة لهيئة في الخارج فان
الوجود عرض فكل عرض متقوم بوجوده في موضوعه وكذلك حال وجود كل مهية باضافته الى تلك
المهية لا كما يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان او في الزمان وهذا الكلام لا
يخلو من سماجة لو قيس نسبة الوجود الى الموضوع فاسد كالشيء في انه لا قوام للمهية مجردة عن
الوجود وان الوجود ليس الا كون الشيء لا كون الشيء لشيء كالعرض لموضوعه او كالصورة للمادة
ووجود العرض في نفسه والكائن على وجه لموضوعه لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود

فانه نفس وجود المهية فيما له مهية وكما ان الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان وفي الزمان
وبين كون العرض في موضوعه كما ظهر في كلامه في كون الشيء في احدهما غير كونه في نفسه وكون العرض
في الموضوع عين كونه في نفسه فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع
فان الوجود في الاول غير وجود الموضوع وفي الثاني عينه قال الشيخ الرئيس في تعليقاته وجود الاعراض
في انفسها وجودها لموضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها احتاج الى موضوع
حتى يصير موجودا واستغنى الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا ليس كما يتوهم ان وجوده في موضوعه
هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما ان للبياض وجودا بل بمعنى ان وجوده في موضوعه
نفس وجود موضوعه وغيره في الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وقال ايضا في
التعليقات فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض
اذ لا يكفي فيه البياض والجسم اقول ان اكثر المتأخرين لم يقدروا على تحصيل المراد في هذا المقام
واشباهه حيث حملوا على اعتبارية الوجود وانه ليس امرا عقليا وحرفوا الكلم عن مواضعها عينا
قد كنت في سالف الزمان شديد الذب عن تأصل الماهيات واعتبارية الوجود حتى هداني ربي
واراني برهانه وانكشف لي غاية الانكشاف ان الامر فيهما على عكس ما تقرروه وقرروه فالحمد لله
الذي اخرجني عن ظلمات الوهم بنور الفهم وازاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة
وثبتني بالقول الثابت في الحيوة الدنيا والآخرة فالوجودات حقائق متاصلة والماهيات هي

الاعيان

الاعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود اصلا وليست الوجودات الا اشعة وأضواء للنور
الحقيقي والوجود القيومي جلت كبريائه الا ان لكل منها نعوتا ذاتية ومعاني عقلية هي المسماة
بالمهيات لا تخصيص للوجود الواجبي فنفس حقيقته المقدسة عن
نقص وقصور ولا تخصيصه بمراتب ومنازل في التقدم والتأخر والغنى والحاجة
والشدة والضعف فيه في شئونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة التي
لا جنس لها ولا فصل ولا تعرض لها بالكلية كما علم ولا تخصيصه بموضوعات عن المهيات
والاعيان المنفقة بهذه الاعتبار على الوجه الذي مر ذكره فهو باعتبار ما يصدق عليه في كل مقام
من ذاتيات التي تنبعث عنه في حد العلم والتعقل ويصدق عليه صدقا ضروريا في الطبايع
الكلية والذاتية المترتبة لها في عرف اهل هذا الفن الى المدارك المهيات وعند الصوفية الاعيان وان كان الوجود
المهية فيما له وجود ومهية شيئا واحدا والمعلوم على الوجود وهذا سر غريب فتح الله على قلبك
باب فهمه انشاء الله قال الشيخ الرئيس في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع
بل ان كان في اختلاف فبالتأكد والضعف وانما يختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع
فيها في الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل مهيته لا لاجل وجوده
انتهى كلامه والتحقيق ان الوجود في الواجب الاول بحسب ذاته وهويته واما على الوجه الثاني
فباعتبار ما يوجد في كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية ولا يبعد ان يكون المراد بتخالف الموجودات

الى المفاهيم المنتزعة من النفس الوجود

نوعا كما اشتهر بين المشائين هذا المعنى وهو بعينه كتخالف مراتب الاعداد نوعا بوجه و
توافقها نوعا بوجه فانه لا يصح القول بكونها متحدة الحقيقة اذ ليس في كل مرتبة من العدد الا المجتمع
من الوحدات التي هي امور متشابهة ولا يصح القول بكونها متخالفة الذاتية اذ ينتزع العقل من
كل مرتبة لذاتها نعوتا واوصافا ذاتية ليست ثابتة لغيرها و لها آثار وخواص متخالفة يترتب
عليها بحسب احكام نفسية ينتزع العقل من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة اخرى لذاتها
فرب نعتها كالوجود الذي صح ان مصداق تلك الاحكام و النعوت الكلية ذواتها بذواتها
فابصر ذلك فانه من العلوم الشريفة ثم لئن سلم ان المجعول بالذات من الجاعل والفاعل بنفس
من العلة هو الوجود دون المهية وعليه شواهد انا نقول ليس المجعول بالذات هو الا نسبته
بالمهية كما ذهب اليه اتباع الرواقيين كالشيخ المقتول ومن تبعه ومنهم العلامة الدواني
ومن يحذو حذوهما ولا صيرورة المهية موجودة كما اشتهر من المشائين ولا مفهوم الموجود بما هو موجود
كما يراه سيد المدققين بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه في كل ما له جاعل هو نحو وجود الشيء جعلا
بسيطا مقدسا عن كثرة تستدعي مجعولا ومجعولا اليه اذ لو كانت المهية بحسب جوهرها مفتقرة
الى جاعل لزم كونها متقومة به في حد نفسها ومعناها بان يكون الجاعل معتبرا في قوام ذاتها
بحيث لا يمكن تصورها بدونه وليس كذلك فانا قد نتصور كثيرا من المهيات بحدودها ولم
نعلم انها هل هي حاصلة بعد ام لا فضلا عن حصول فاعلها اذ لا دلالة لها على غير مقوماتها
المهيات

المهيات الموجودة مما نتصورها ونأخذها من حيث هي مع قطع النظر عما سواها اذ هي
بهذا الاعتبار ليست الا نفسها فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة متقومة بالعلة مفتقرة اليها
افتقارا قواميا لم يكن بحيث يمكن اخذها مجردة عما سواها ولا كونها ماخوذة من حيث هي
كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الا مع اجزائه ومقوماته فاذن اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس هو
هي بغيرها فاذن المجعول ليس الا الوجود الشيء جعلا بسيطا دون مهيته الا بالعرض فان قلت فعلى
هذا يلزم ان يكون وجود الجاعل متقوما بالمجعول غير خارج عنه مثل اللوازم من جعل المهية
ومجعوليتها قلت نعم لا محذور فيه فان وجود المعلول متقوم بوجود علته تقوم النقص بالتمام و
الضعف بالقوة والامكان بالوجوب وليس لك ان تقول نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة عن
وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوما به لانا نقول لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود
الا بعد العلم بعينه وهي لا تتحقق الا من جهة من هو علته الفياضة ولهذا قالوا العلم بذي
وثانيها السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه فتامل فيه ان المهية لو كانت في حد نفسها مجعولة
لكان مفهوم المجعول محمولا عليها بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل الشائع الصناعي فقط فيلزم
ان يكون اثر الجاعل مفهوم المجعول بدون غيره من المفهومات اذ كل مفهوم مغاير لمفهوم آخر اذ
بلزوم لا اتحاد بين المفهومات من حيث المعنى والمهية ولا يتصور الحمل الذاتي الا بين مفهوم ونفسه او بين
حد كقولنا الانسان انسان او حيوان ناطق واما قولنا الناطق ضاحك فغير جائز بالحمل

الذاتي بل بحسب المشاع الذي مناط الاتحاد في الوجود لا الاتحاد في المفهوم   وثانيها ان كل ماهية
فهي لا تأبى عن كثرة التشخصات والوجودات او التشخص لما كان عين الوجود كما راه المحققون او مساوقا
له كما ظنه الآخرون فلا يمكن ان يكون من لوازم الماهية كالوجود على ما برهن عليه فلو كانت الماهية
مجعولة متعددة الحصول في الانواع كالنوع الواحد المتكثر افراده فلا يخ يكون جعلها متعددا
فتعدد الجعل الثاني يقتضي ان يكون بحسب تعدد نفس الماهية او تعدد حصولاتها واتحاد وجودها
يكون الوجود متعدد الذات والماهية متعدده بالتبع والشق الاول مستحيل لا انحصار الشيء لا يتكثر
ولا يتعدد فكيف يتكرر نفس الماهية وجعلها من حيث هي هي وهذا الشيء لا مجال للذي عقد لنفي
تصوره فضلا عن تجويزه فتعين الشق الثاني وهو ان يكون الصادر بالذات والمجعول اولا
على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات المتشخصة بذواتها حد وتكثرها بتكثر الماهية لا احاد
ورابعها ان الماهية الموجودة ان كانت نوعا منحصرا في شخص كالشمس فانها مثلا لكونها
بهذا الوجود المتشخص مع احتمالها بحسب نفسها التعدد والاشتراك بين كثيرين ان كان في
نفس الماهية فمع لزوم الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبة الماهية الى شيئين منها المفروضة يلزم
ان يكون قبل الوجود والتشخص موجودة متشخصة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممتنع
ومع ذلك ننقل الكلام الى كيفية وجوده وتشخصه فيلزم الدور او التسلسل
وخامسها لو كانت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات وكان الوجود امرا اعتباريا يلزم ان يكون المجعول

من لوازم

من لوازم ماهية اي عدد ولوازم الماهيات امور اعتبارية فيلزم ان يكون جواهر العالم واعراضه
كلها امورا اعتبارية لا المجعول الاول عند من اعترف بان الواجب جل اسمه عين الوجود
على ان القائلين بان الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود وانها عين ذاته المنزهة
عن الماهية لعلموا ان كل موجود يجب ان يكون فعله شيئا طبيعته وان كان ناقصا عنه قاصرا
درجته عن درجته فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا فعل فعله ففعل الله في كل
شيء افاضة الخير ونفع ربح الوجود والجود   ان للوجودات مراتب ثلث
الاول الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص وهو الحق بان يكون مبدأ
الكل   الثانية الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبايع والاجرام والمواد
الثالثة الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه على هياكل الاعيان والماهيات ليس كشمول الطبايع الكلية
والماهيات العقلية بل على وجه يعرفه العارفون ويسمونه بالنفس الرحماني اقتباسا من قوله تعالى
ورحمتي وسعت كل شيء وهو الصادر الاول في الممكنات عن العلة الاولى بالحقيقة ويسمونه
بالحق المخلوق به وهو اصل وجود العالم وحيوته ونوره الساري في جميع ما في السموات والارضين
فهو في كل بحسبه حتى انه يكون في العقل عقلا وفي النفس نفسا وفي الطبع طبعا وفي الجسم جسما
وفي الجوهر جوهرا وفي العرض عرضا ونسبته اليه تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء المنبسط على
اجرام السموات والارض الى الشمس وهو غير الوجود الاثباتي الرابطي الذي هو من المفهومات الكلية

والمفهومات العقلية لا يتعلق بها جعل وتأثير ولها ايضا كالمعقولات الثانية وجود لكن وجودها
نفس حصولها في الذهن وكذا الحكم في مفهوم العدم والامتناع واللاممكن واللامجعول بل لا
فرق عندنا بين هذه المفهومات وغيرها في كونها ليست الا حكايات وعنوانات للامور الا ان بعضها
عنوان لحقيقة موجودة وبعضها عنوان لامور باطلة الذوات   انه لو كانت المجعولية   وسادسها
المجعولية بين الماهيات لزم ان يكون ماهية كل ممكن في مقولة المضاف وواقعة تحت جنسه واللازم
باطل بالضرورة فكذا الملزوم واما بيان الملازمة فلا سبق الاشارة اليه من لزوم تعلق الذات
والارتباط المعنوي بين ما هو مجعول بالذات وما هو اي عن بالذات لا بقي بهذا الشرط كما هو
على المذهبين لان المجعول اذا كان بنفس وجوده مع الصفة زائدة عليه لكان في ذاته و بتمامه
مرتبطا بغيره فيلزم في تعقله تعقل غيره اي فاعله وكلما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فهو
في مقولة المضاف لا نا نقول مقولة المضاف وكذا غيره من المعقولات التسع انما هي من اقسام
الماهيات دون الوجود فان الاجناس العالية هي المسماة بالمقولات فكلما له حد نوعي له جنس
وفصل وهو لا محالة يجب ان يكون واقعا تحت احدى المقولات العشرة المشهورة واما الوجود فقد
ثبت انه لا جنس له ولا فصل له وليس هو بكلي ولا جزئي متخصص بخصوصية زائدة على ذاته
فاذن لا يقع الوجود تحت شيء من المقولات بالذات الا من جهة الماهية فيما له ماهية ومن هنا
تحقق ان البارئ جل ذكره لما كان مباينا لكل شيء واليه يستند كل امر ليس في مقولة المضاف

تعالى غيره

تعالى عن ان يكون مجانس او مماثل او مشارك به مناسب علوا كبيرا   انه يلزم على مذهبهم ان   ورابعها
يكون معنى الذاتي كالجوهر مشككا متفاوتا بالاقدمية والتالي باطل عندنا وعندهم فكذا
الملزوم لان بعض افراد الجوهر علة لبعض اخر كما في علية الجواهر المفارقة بعضها لبعض وعلية
الجواهر المفارقة للاجسام وعلية المادة والصورة للجسم المركب منهما والعلة في ذاتها اقدم من
المعلول بهذا النحو في التقدم والتأخر الا العلية والمعلولية فاذا كانت العلة ماهية وكان
المعلول ماهية كانت ماهية العلية بما هي متقدمة على ماهية المعلول بما هي في ذاتها متأخرة عن ماهية علتها
واذا كانا جوهرين كان جوهرية احدهما بما هي جوهرية اسبق من جوهرية الاخر فيلزم التشكيك
في معنى الذاتي وهو باطل عند محصلي الحكماء فانهم قالوا الاولية واللااولوية لماهية جوهر على ماهية
جوهر اخر في تجوهره ولا في كونه جوهرا او مجعولا على ان مجعولا عليه معنى الجوهر الجنسي بل في تقدم عليه
في وجوده كتقدم العقل على النفس او في زمانه كتقدم الاب على الابن   انه قد تقرر عندهم   وثامنها
ان مطلب ما الشارحة غير مطلب ما الحقيقية وليست الغيرية في مفهوم الجواب عنهما لانه
الحد عند المحققين لا غيره الا عند الاضطرار فمنشأ المغايرة بين المطلبين ليس الا من جهة اعتبار
الوجود فالثاني دون الاول ولزم من ذلك ان لا يكون الوجود مجرد انتزاع عقلي بل يكون امرا حقيقيا
وهو المطلوب   في كيفية الجعل والافاضة واثبات البارئ الاول على ان الجاعل   المشعر الثاني
الفياض واحد لا تعدد فيه ولا شريك له وفيه مشاعر   ان النسبة المجعول المبدع   المشعر الاول

إلا إلى عدم شبه النقص إلى التمام والضعيف إلى القوة لما علمت ان الواقع في العين هو الوجود بالحقيقة ليس

إلا الوجود إذا دون المهيات وثبت ان الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل يقوم لها ولا نوع

لها ولا فصل لها ولا تشخص لها بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة وان المتفاوت بالذات بين احادها

وجوداتها ليس إلا بالاشد والاضعف والاختلاف بالامور العارضة انما يتحقق في الجسمانيات

ولا شك ان الجاعل الحق وجود لو اتم تحصلا من مجعوله في المجعول كانه رشح وفيض من جاعله وان التاثير

في الحقيقة ليس إلا التطور الى عدة اطواره ومنازل افعاله — في مبدأ الوجودات

وصفاته وآثاره وهو العلم الالهي بالإيمان بالله وكلماته وآياته وكتبه ورسله وفيه مناهج

في وجوده تعالى ووحدته وفيه مشاعر — في اثبات الواجب جل ذكره

وفي ان سلسلة الوجودات المجعولة يجب ان ينتهي إلى واجب الوجود — وهو الاقوى

الموجود لا حقيقة الوجود او غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حد او نهاية

او نقص او عموم او خصوص وهو المسمى بواجب الوجود فنقول لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة

لم يكن شيء من الاشياء موجودا واللازم بديهي البطلان فكذا الملزوم واما بيان الملازمة فلان ما عدا

حقيقة الوجود اما مهية من المهيات واما وجود خاص مشوب بعدم او نقص فكل مهية غير الوجود فهي بالوجود

موجودة لا بنفسها كيف وقد اخذت بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود لم يكن نفسها بنفسها فضلا

عن ان يكون موجودة لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه فهي بالوجود موجودة وذلك الوجود

ان كان

ان كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو موجود ومن خصوصية اخرى فكل خصوصية

غير الوجود فهي عدم او عدمي وكل مركب متأخر عن بسيطه مفتقر اليه والعدم لا دخل له في موجودية

شيء وتحصله وان دخل في حده ومعناه وثبوت اي مفهوم كان لشيء وحمل عليه سواء كان مهية

او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجوده فالكلام عائد إلى ذلك الوجود ايضا فيتسلسل او يدور

او ينتهي إلى وجود بحت لا يشوبه شيء فظهر ان اصل موجودية كل شيء موجود هو محض حقيقة الوجود

الذي لا يشوبه شيء غير الوجود — في ان واجب الوجود غير متناهي الشدة والقوة وان

ما سواه متناه محدود لما علمت ان الواجب محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود

فهذه الحقيقة لا يعتريها حد ولا نهاية اذ لو كان له حد ونهاية كان له تحدد وتخصص بغير

طبيعة الوجود فيحتاج إلى سبب يحدده ويخصصه فلم يكن محض حقيقة الوجود فاذن ثبت ان

الواجب لا نهاية له ولا نقص يعتريه ولا قوة امكانية فيه ولا مهية له ولا يشوبه عموم او خصوص

ولا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية كما لا نهاية له بل هو

صورة ذاته ومصور كل شيء لانه كمال ذاته وكمال كل شيء لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه

فلا معرف له ولا كاشف له إلا هو ولا برهان عليه فيشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانيته كما قال

شهد الله انه لا اله إلا هو وشرح لك هذا — في توحيده تعالى لما كان الواجب تعالى

منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات وهو غاية كل شيء وتمام كل حقيقة فليس وجوده متوقفا

على شيء ولا متعلق بشيء كما مر فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة فذاته واجب الوجود من جميع
الجهات كما انه واجب الوجود بالذات وليست فيه جهة امكانية ولا امتناعية والا لزم التركيب المستلزم
للامكان وهو ممتنع فيه تعالى واذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا في الوجود واجبين فيكون ما فرض ثانيا
منفصل الذات عن الواجب لاستحالة ان يكون بين الواجبين علاقة ذاتية والا لزم معلولية احدهما
او كليهما وهو خلاف الفرض فلكل منهما مرتبة من الكمال الوجودي ليس للآخر ولا منتزع منه
فائضا عنه فيكون كل منهما عادما لكمال وجودي وفاقدا لمرتبة وجودية فلم يكن ذات الواجب
محض حيثية الفعلية ووجوب الوجود بل متألفا من جهتين ومصداقا لوجود شيء وفقد شيء آخر
كليهما في طبعه الوجود بما هو موجود ومناط الوجوب بنحو من الوجود والامكان بنحو آخر منه و
امتناعه فلم يكن واجب الوجود من كل جهة وقد ثبت ان ما هو واجب الوجود بالذات يجب ان
يكون واجب الوجود من جميع الجهات هف فواجب الوجود بالذات يجب ان يكون في فرط
الفعلية وكمال التحصل جامعا لجميع النشآت الوجودية والاطوار الكونية وشئون الكمالية
فلا مكافئ له في الوجود ولا مماثل ولا ند ولا ضد ولا شبيه بل ذاته من كمال الفعلية يجب ان يكون مستند
جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات فيكون تاما فوق التمام   ذاته المبدأ والغاية   شعر الرابع
في جميع الاشياء الاصول الماضية دلت وقامت على ان ذات واجب الوجود واحد بالذات
لا تعدد له ذاته تام فوق التمام فالآن نقول انه فياض على كل ما سواه بلا شركة في الافاضة لان

ما سواه

ما سواه ممكنة الهويات ناقصة الذوات متعلقة الوجودات بغيرها فكل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه
ومتتم به فذلك الغير مبدأ وغاية فالممكنات كلها على تفاوتها وترتبها في النقص والكمال وقرب
الذوات اليه مستغنية به في حدود انفسها ممكنة واجبة بالاول الواجب تعالى بعطائه لكنه
بانفسها حقة بالحق الواحد الاحد كل شيء هالك الا وجهه وتشبيه ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان
قائما بنفسه بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها وانت اذا شاهدت اشراق
الشمس على موضع وانارته بنورها ثم حصول نور آخر في ذلك النور حكمت ان النور الثاني من الشمس
ومستندة اليها وهكذا الثالث والرابع الى ان ينتهي الى اضعف الانوار الحقة فعلى هذا احوال
وجودات الممكنات المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله تعالى
في ان واجب الوجود تمام كل شيء وقد علمت ان الوجود حقيقة واحدة بسيطة لا تفاوت
في اعدادها بامور ذاتية من جنس وفصل ونحوهما بل بالكمال والنقص والغنى والفقر وليس النقص والفقر
مما يقتضيه نفس حقيقة الوجود والا لم يوجد واجب الوجود فالثاني باطل كما ثبت فالنقص
مثله فظهر ان حقيقته في ذاتها كاملة تامة غير متناهية القوة والشدة وانما يلحق النقص و
القصور والامكان ونحوها في الثانوية والمعلولية ضرورة ان المعلول لا يساوي علته والفائض
لا يكافئ المفيض فظهر ان واجب الوجود تمام الاشياء ووجود الوجودات ونور الانوار
في ان واجب الوجود رجع كل الامور اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة وكل بسيط

الحقيقة فهو بوحدته كل الامور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها واحاط بها الا ما هو من
باب الاعدام والنقايص فانك اذا فرضت بسيطا وهو ج مثلا وقلت ج ليس ب فحيثية انه
ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ذاته بذاته مصداق لهذا السلب فيكون الايجاب
والسلب شيئا واحدا ولزم انه كل من عقل الانسان عقل انه ليس بفرس بان يكون نفس عقله
ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر وتحقق ان موضوع الحيثية مغاير لموضوع انه
ليس ب ولو بحسب الذهن فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة
بل ذاته مركب من جهتين جهة بها هو كذا وجهة بها هو ليس كذا فينعكس بعكس النقيض كل بسيط
الحقيقة هو كل الاشيا فاحفظ هذا ان كنت من اهله   فانه تم يعقل ذاته و
يعقل الاشيا كلها من ذاته وذلك انه تعقل ذاته فلانه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص
وامكان وعدم فكلما هو كذلك فذاته لذاته بلا حجاب في العلم ليس الا حضور الوجود بلا غشاوة فكل
ادراك فحصوله بضرب من التجريد من المادة وشوائبها لان المادة منبع العدم والغيبة اذ كل جزء من
الجسم فانه يغيب عن غيره من الاجزاء ويغيب الكل عنها ويغيب الكل عن الكل فكل صورة تشاهد
براءة عن المادة فهو اوضح حصولا لذاتها اذا ما المحوية على ذاتها ثم المتجلية على ... معقولة
واعلى المعقولات واقوى الوجودات فهو واجب الوجود فذاته عاقل لذاته ومعقول لذاته بل هو
عقل وذاته مبدأ كل فيض ووجود فبذاته يعقل كل الاشيا عقلا لا كثرة فيه ثم ان لكل
صورة

صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهو متحد الوجود مع وجود ما يدركها برهان ذلك
علينا من عند الله وهو ان كل صورة ادراكية ولتكن عقلية فوجودها في نفسها ومعقوليتها و
وجودها لعاقلها شي واحد بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن ان نفرض لصورة عقلية نحو من الوجود لم
يكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل والا لم يكن هي هي فاذا تقرر هذا فنقول لا يمكن ان يكون
تلك الصورة مباينة الوجود من وجود عاقلها حتى يكون لها وجود ولعاقلها وجود آخر عرضت
لها اضافة المعقولية والعاقلية كالاب والابن والمالك والمدينة وسائر امور المضافة
التي عرضت الاضافة بعد وجود الذات والا لم يكن وجودها بعينها معقوليتها وقد فرضناه كذلك
هف فاذن لزم من ذلك ان الصورة المعقولة في حد نفسها مع فرض تفردها عما عداها معقولة
فيكون عاقلة اذ المعقولية لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شان المتضائفين وحيث
فرضنا وجودها مجردة عما عداها فيكون معقولة لذاتها تم الموضوع لولا ان ههنا ذاتا يعقل الاشياء
المعقولة لها ولزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها وليس الا الذي فرضنا فلذا
تبين مما ذكر ان كل عاقل يجب ان يكون متحد الوجود مع معقوله وهو المطلوب وهذا البرهان جار في
سائر الادراكات الوهمية والحسية والخيالية حتى لنفي الجوهر الحاس منا تتحد مع الصورة المحسوسة
بالذات دون ما خرج عن التصور كالسماء والارض وغيرها من الماديات التي ليس وجودها
وجود ادراكي فتدبر وحسن اعمال رويتك فيه فانه صعب المنال والله ولي الفضل والافضال

فلنئ الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق المتعالي فكل ما سواه باهو باهو بنفسه
هالك دون وجهه الكريم لما علمت ان الماهيات لا تصير لها في الكون والتبري على النام بنفس وجوده
جاعل للشيء المجعول ليس الا نحو من الوجود وانه بنفسه مجعول لا بصفة زائدة والا لكان
المجعول تلك الصفة فالمجعول تلك الصفة فالمجعول مجعول بالذات بمعنى ان ذاته وكونه
مجعولا شيء واحد من غير تغاير حيثية كالشيء الى عين جاعل بالذات بمعنى المذكور فاذا ثبت وتقرر
ما ذكرنا من كون العلة علة بذاتها بالمعنى المذكور فاذا تجهد المع لا بذاتها بمعنى المذكور بعد
ما تقرر للشيء عليته والمجعولية انما يكون في الوجودات لا في الماهيات لانها امور ذهنية بنتزع
بنحو من انحاء الوجودات فثبت وتحقق للشيء المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته
الموجبة اياها ولا يمكن للعقل ان يشير شارة حضورية للمع منفصل الهوية في هوية موجبة
حتى يكون عنده هويتان مستقلتان في الاشارة العقلية احدهما مستفيضة والاخرى
مفيضة نعم له ان يتصور ماهية المع وقد علمت ان المع بالحقيقة ليس ماهيته المعهود
فظهر ان الوجود المعلول في حد نفسه ناقص الهوية مرتبط الذات بموجبها تعلق الكون به ففكر وجود
الواحد الحق المقتضي لذاته وجوده وجود ان لجميع الموجودات اصلا واحدا وهو محقق
الحقائق ومنشؤ الاشياء ومذوت فهو الحقيقة والباقي شئونه وهو النور والباقي سطوعه وهو
الاصل وما عداه ظهوراته وتجلياته وهو الاول والآخر والظاهر والباطن في الادعية يا هو
باهو بافهو

باهو بافهو بافهو ليس هو الا هو يا من ليس يعلم اين هو الا هو ايا اياك وان تزل قدمك في
استماع هذا العبارات وتوهم ان نسبة الممكنات اليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما مما ان هيهات ان هذا
يقتضي الاثنينية في اصل الوجود وعند طلعة شمس الحقيقة وسطوع النور الالهي فقد في اقطار
الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات ظهر وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شان
من شئون الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الانوار فما وضعناه اولا بحسب النظر الجليل من ان
في الوجود علة ومعلولا ادى بنا اخرا من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي الانسي الشرعي بالعقل
هو الاصل والمعلول شان من شئونه وطور من اطواره ورجعت العلية والافاضة الى
تطور المبدأ الاول باطواره وتجليه بانحاء ظهوراته فاستقم في هذا المقام الذي قد زلت فيه
اقدام وكم من سفينة عقل غرقت في لجج هذا المقام والله ولي الفضل والافضال والانعام
فن بذ في احوال صفاته تعالى وفيه مشاعر ان صفاته تعالى
عين ذاته لا كما يقوله الاشعرية واصحاب ابي الحسن الاشعري من اثبات تعدد افراد الوجود
ليلزم تعدد القدماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا كما يقوله المعتزلة ومتبعهم الآخرون في جل
البحث والتدقيق من نفي مفهوماتها راسا واثبات آثارها وجعل الذات نائبة منابها
كما في اصل الوجود عند بعضهم كصاحب حواشي التجريد من علي نحو يعلمه الراسخون في العلم وجوده
الذي هو عين حقيقته هو بعينه مصداق صفاته الكمالية ومظهر نعوته الجمالية والجلالية

فهی علی کثرتها وتعددها موجودة بوجود واحد من غیر لزوم کثرة وانفعال وقبول وتغیر
وکالنی وجود الممکن عندها موجود بالذات والماهیة موجودة تبعا لهذا الوجود بالعرض لکونه
مصداقا لها فکذلک الحکم فی موجودیة صفاته تعالی بوجود ذاته المقدس الا ان الواجب لا ماهیة
له — فی کیفیة علمه تعالی بکل شیء علی ما عندنا شرفیته ان العلم حقیقة کما
ان الوجود حقیقة وکما ان حقیقة الوجود حقیقة واحدة مع وحدتها تتعلق بکل شیء ویجب ان
یکون وجود المطرد العدم عن کل شیء وهو وجود کل شیء وتمامه وتمام الشیء اولی به من نفسه لان الشیء
یکون مع نفسه بالامکان ومع تمامه وموجبه بالوجوب والوجوب اکد من الامکان فکذا علم یجب ان یکون
حقیقة العلم وحقیقة العلم حقیقة واحدة مع وحدتها علم بکل شیء لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا
احصیها اذ لو بقی شیء من الاشیاء ولم یکن ذلک العلم علما به لم یکن صرف حقیقة العلم بل علما بوجه
وجهلا بوجه آخر وصرف حقیقة الشیء لا یمتزج بغیره والا لم یخرج جمیعه من القوة الی الفعل وقد مر
ان علمه سبحانه راجع الی وجوده وکما ان وجوده لا یشوب بعدم ونقص فکذلک علمه الذی هو حضور
ذاته لا یشوب بغیبة شیء من الاشیاء کیف وهو محقق الحقائق ومشیئ الاشیاء فذاته احق بالاشیاء من الاشیاء
بنفسها فحضور ذاته حضور کل شیء فما عند الله هی الحقائق المتاصلة التی تنزل منها الاشیاء بمنزلة
الاشباح والاظلال — فی ان فی صفاته الکمالیة علی الحقائق المذکورة
عموم تعلق علمه بالاشیاء مطردة فی سایر صفاته فقدرته مع وحدتها یجب ان یکون قدرة علی کل شیء

قدرته

قدرته حقیقة القدرة فلو لم یکن متعلقة بجمیع الاشیاء لکانت قدرته علی ایجاد شیء دون شیء آخر فلم یکن
قدرته صرف حقیقة القدرة وکذا الکلام فی ارادته وحیاته وسمعه وبصره وسایر صفاته الکمالیة فجمیع الاشیاء
من مراتب قدرته وارادته ومشیته وحیاته وغیر ذلک ومن استصعب علیه ان علمه تعالی مع وحدته علم
بکل شیء وکذا قدرته مع وحدتها متعلقة بکل شیء فذلک لغفلته عن ان وحدته ووحدة صفاته الذاتیة
وحدة عددیة وانه تعالی واحد بالعدد ولیس الامر کذلک بل هذا ضرب آخر من الوحدة غیر العددیة والنوعیة
والجنسیة والاتصالیة وغیرها لا یعرفها الا الراسخون فی العلم — فی ان ثم کلاما
کلامه وکتابه کلامه تعالی لیس کما قاله الاشاعرة من انه صفة نفسیة هی معان قائمة بذاته المسمی بکونه
بخلاف غیره ولیس ایضا عبارة عن خلق اصوات وحروف دالة والا لکان کل کلام کلام الله وایضا
امره وقوله سابق علی کل کائن کما قال انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون بل هو عبارة عن
انشاء کلمات تامات وانزال آیات محکمات واخر متشابهات فی کسوة الفاظ وعبارات وکلمته
القاها الی مریم وروح منه وفی الحدیث اعوذ بکلمات الله التامات کلها من شر ما خلق والکلام النازل من عند الله
هو کلام وکتاب من وجهین والکلام لکونه من عالم الامر غیر الکتاب لکونه من عالم الخلق والمتکلم من
قام به الکلام قیام الموجود بالموجد والکاتب من اوجد الکلام بغیر الکتابة ولکن منها ما هو نازل ومراتب
ولکن کاتب متکلم بوجه ومثاله فی الانسان ان الانسان اذا تکلم بکلام فقد صور عن نفسه فی لوح
صدره ومخارج حروفه صورا واشکالا حرفیة فنفسه ممن اوجد الکلام فیکون کاتبا بقلم قدرته فی الواح

صدرها ومنازل صوته ومجاري نفسه بفتح الفاء وتحفه الحسنة ممن قام به الكلام فيكون شكلا فاجعل
ذلك مقياسا لما فوقه والكلام قرآن وفرقان باعتبارين والكلام لكونه في عالم الامر بمنزلة
الصدور ولا يدركه الا اولوا الالباب بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
وما يعقلها الا العالمون والكتاب لكونه في عالم الخلق بمنزلة الالواح القدرية يدركه كل احد
لقوله تعم وكتبنا في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا والكلام لا يمسه الا المطهرون بل
هو قرآن كريم في لوح محفوظ تنزيل من رب العالمين فتنزيله هو الكتاب ف
الاثر تاليا الصنع والابداع وفيه شاع ان فاعلية كل فعل اما بالطبع او
بالقسر او بالتسخير او بالقصد او بالرضا او بالعناية او بالتجلي وما سوى الثلثة الاول ارادية ايضا
والثالث يحتمل الوجهين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والاطباء عنه وبالقصد مع الداعي
عند المعتزلة وبغير الداعي عند اكثر المتكلمين وبالرضا عند الاشراقيين وبالعناية عند جمهور الحكماء
وبالتجلي عند الصوفية ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات في فعله تعم
فعلم تعم امر وخلق وامره مع الله وخلقه حادث زماني قال وفي الحديث انه قال رسول الله
اول ما خلق الله العقل وفي رواية القلم وفي رواية نوري والمعنى الكل واحد وفي كتاب البصائر
لبعض اصحابنا الامامية رضي الله عنهم منهم من قال حدثنا يعقوب ابن يزيد محمد ابن ابي عمير
عن هشام ابن سالم قال سمعت ابا عبد الله يقول يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي قال
خلق اعظم

خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل لم يكن مع احد من مضى غير محمد صلعم وهو مع الائمة عم يسددهم انتهى
قال محمد ابن علي ابن بابويه قدس الله روحه في كتاب الاعتقادات اعتقادنا في النفوس
انها الارواح التي يقوم بها حيوة النفوس وانها الخلق الاول لقول النبي صلعم ان اول
ما ابدع الله هي النفوس القدسية المطهرة فانطقها بتوحيده ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه
واعتقادنا فيها انها خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء لقوله صلعم ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء
انما تنقلون من دار الى دار وان الارواح في الارض غريبة وفي الابدان مسجونة واعتقادنا فيها
انها اذا فارقت الابدان فهي باقية منها منعمة ومنها معذبة الى ان يردها عز وجل الى ابدانها وقال
عيسى ابن مريم للحواريين اقول لكم الحق انه لا يصعد الى السماء الا ما نزل منها وقال جل ثناؤه
ولو شئنا لرفعناه ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه وقال ايضا قدس سره نقلا مسندا متصلا
عن ابي عبد الله عم ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها ونقل
المفيد ره في كتاب المقالات وفي كتاب نوادر الحكمة لبعض علماء الامامية وفي كتاب
التوحيد رضي الله عنه قال سمعت رسول الله انه لما اسري بي الى السماوات بلغت ثم اهبط الى
الارض يقول لعلي ابن ابي طالب عم يا علي ان الله تعم كان ولا شيء معه فخلقني وخلقك روحين في نور
جلاله وكنا امام عرش رب العالمين نسبح الله ونحمده ونهلله وذلك قبل ان يخلق السموات والارض
فلما اراد ان يخلق آدم عم خلقني واياك من طينة عليين وعجنت بذلك النور وغمسنا في جميع

نوع بدل ابن او عطا عن ابن بابويه
نوع عن نسب اوده فكان است ابر

الانهار وانهار الجنة ثم خلق آدم واستودع صلبه تلك الطينة والنور فلما خلقه واستخرج ذريته
من ظهره فاستنطقهم وقررهم بربوبيته فاول خلق واقر له بالتوحيد والعدل انبياؤه
وانبياؤه على قدر مراتبهم ومنازلهم وقربهم من الله عز وجل في حديث طويل فقد ظهر من هنا انا نقول
بعد شهادة البرهان للعقول ان للارواح كينونة سابقة على عالم الاجسام والعقول القادسة
والارواح الكاملة عندنا باقية ببقاء الله فضلا عن بقاء الله لانها مستهلكة الذوات مطوية الانوار
تحت سطوع نور الجلال لا يرد سوى النظر للذواتهم خاضعين له تعالى قال سعد ابن وحيد الخلق الله
خلق اعظم من الروح ولو شاء ان يبلع السموات والارض بلقمة لفعل وقال بعضهم الروح اجسم
من كل لانه لو خرج من كل كان عليه الذل فبين من انه شيء خرج قبل خروج من بابي جماله وجلاله انتهى
اقول معنى كلامه ان الروح هو امر الله الذي به يكون الاشياء في الوجود خلقه وكانت في
امره ولمره لايكون من امره والازم اللادوار واشبه من عالم امره سبحانه في ذاته تشرق الضوء
من الشمس والنداوة من البحر وقال ابن بابويه ايضا في كتاب الاعتقادات اعتقادنا في الانبياء
والرسل والائمة ان فيهم خمسة ارواح روح القدس وروح الايمان وروح القوة وروح الشهوة
وروح المدرج وفي المؤمنين اربعة وفي الكافرين والبهائم ثلثة ارواح واما قوله تعالى يسئلونك
عن الروح قل الروح من امر ربي فانه خلق اعظم من الملئكة وجبرئيل وميكائيل كان مع رسول الله
ومع الائمة وهو من الملكوت انتهى كلامه وقد اخذ هذا الكلام من احاديث ائمتنا المعصومين

صلوات

صلوات الله عليهم والمراد من روح القدس الروح الذي هو مع الله من غير مراجعة لها ذاته وهو المسمى
عند الحكماء بالعقل الفعال ومن روح الايمان العقل المستفاد الذي صار عقلا بالفعل بعد ما كان
بالقوة ومن روح القوة النفس الناطقة الانسانية وهي عقل هيولاني بالقوة ومن روح الشهوة
النفس الحيوانية التي شانها الشهوة والغضب ومن روح المدرج الروح الطبيعي الذي هو سبب
التنمية والتغذية وهذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول في الانسان على التدريج والانسان
على التدريج والانسان مادام في الرحم ليس له الا النفس النباتية ثم يحدث له بعد الولادة النفس الحيوانية
اعني القوة الخيالية ثم يحدث له في اوان البلوغ النفس الحيوانية وارشد الصوري النفس
الناطقة وهي العقل العملي وان العقل بالفعل فلا يحدث الا في قليل من افراد البشر وهم العرفاء
وهم العرفاء المؤمنون حقا بالله وملئكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واما روح القدس فهو
المخصوص باولياء الله وهذه الانوار الخمسة انوار متفاوتة في شدة النورية وضعفها وكلها موجودة
بوجود واحد ذي مراتب متدرجة الحصول فيمن يحدث له والذي يعضد لما ذكره صاحب
الاعتقادات من طريق الرواية ما نقل عن كميل ابن زياد وقال سألت مولانا امير المؤمنين عليه
عليه التحية والسلام فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرفني نفسي قال يا كميل واي الانفس تريد ان
نعرفك فقلت يا مولاي وهل هي الا نفس واحدة قال يا كميل انما هي اربعة النامية
النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الالهية ولكل واحدة منها خمس

فروع وخاصيتان فالثانية النباتية الاخس فهي جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ومربية
ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاثها في الكبد والحسية الحيوانية الاخس فهي سمع و
بصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الشهوة والغضب وانبعاثها في القلب والناطقة
القدسية الاخص فهي فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس
الملكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية الالهية الاخص فهي بقاء في فناء ونعيم في شقاء
وعز في ذل وغنى في فقر وصبر في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم وهذه التي مبدؤها
من الله واليه يعود وقال الله ونفخت فيه من روحي وقال يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
راضية مرضية والعقل وسط الكل - فحدوث العالم الجميع بما فيه حادث زماني المشعر الثالث
اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني بمعنى ان له هوية شخصية الا وقد سبق عدمها وجودها او
وجودها عدمها سبقا زمانيا وبالجملة لا شيء من الاجسام والجسمانيات المادية فلكيا كان او عنصريا
نفسا كان او بدنا الا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية مع برهان لائح لنا من عند الله
لاجل التدبر في آيات الله وكتابه العزيز شهد قوله بل هم في لبس من خلق جديد وقوله على ان
نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب
وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله والسموات مطويات بيمينه وقوله انا نحن
نرث الارض ومن عليها والينا ترجعون وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام

والاكرام وقوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وكلهم آتيه يوم القيمة
فردا ومبنى هذا البرهان المشار اليه انا من جهة تجدد الطبيعة وهي صورة جوهرية سارية في
الجسم هي مبدء القريب لحركته الذاتية وسكونه ومنشأ آثاره وما في جسم الا ويتقدم ذاته من
هذا الجوهر الصوري الساري في جميع اجزائه وهو ابدا في التحول والسيلان والتجدد والانصرام والزوال
والانعدام فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها وتجددها لان الذاتي غير معلول لعلة سوى علة الذات
وهي غير انما جعلها جعل ذاتها التجددية وان تجددها فليس بجعل جاعل وبوضع فاعل وبه
يرتبط الحادث بالقديم لان وجودها بعينه هذا الوجود التدريجي وبقاؤها عين حدوثها وثباتها
عين تغيرها فالصانع لم يوصف بثباته وبقائه ابدع هذا الكائن التجدد الذات والهوية والذي جعله الحكيم
واسطة لارتباط الحادث بالقديم وهي الحركة غير صالح لذلك فان الحركة امر عقلي اضافي عبارة عن خروج
الشيء من القوة الى الفعل تدريجا والزمان مقدارها ولا تشخص منها بعينه لعين كونه واسطة في ارتباط الحادث
بالقديم وكذا الاعراض لانها تابعة في الثبات والتجدد لمحالها فلم يبق الا ما ذكرناه وقد بطل الحق
المتبع لاثبات هذا المرام فمن سبر صحفنا عثر على الامر وقد علم من جهة اثبات الغايات الطبيعية
وانها تستدعي من جهة الشكل لانها الذاتية وحركاتها الجبلية الى التي تبدل عليها هذا الوجود وتزول
عنها هذا الكون وينقطع الحرث والنسل وينهدم هذا البناء ويتحقق في تعمير الارض والسموات وتخرب
هذه الديار ويصير الامر الى الواحد القهار قال امير المؤمنين وامام الموحدين في خطب نهج البلاغة

مسير الى النور العلم وزواله من جهة اثبات الغاية والرجوع الى البداية كل شيء خاضع له وكل شيء قائم به

غنى كل فقير وعز كل ذليل وقوة كل ضعيف ومفزع كل ملهوف من تكلم سمع نطقه ومن سكت علم

سره ومن عاش فعليه رزقه ومن مات فاليه منقلبه ثم ساق الكلام الى قوله في احوال الانسان

ودنو الموت فيه على التدريج فلم يزل الموت يبالغ في جسده حتى خالط لسانه سمعه فصار بين اهله لا

ينطق بلسانه ولا يسمع بسمعه يردد طرفه في وجوههم يرى حركات السنتهم ولا يسمع رجع كلامهم

ثم ازداد الموت التياطا به فقبض بصره كما قبض سمعه وخرجت الروح من جسده فصار جيفة

بين اهله قد اوحشوا من جانبه وتباعدوا من قربه لا يسعد باكيا ولا يجيب داعيا ثم حملوه

الى مخط في الارض واسلموه فيه الى عمله وانقطعوا عن زورته حتى اذا بلغ الكتاب اجله

والامر مقاديره والحق آخر الخلق باوله وجاء من امر الله ما يريده من تجديد خلقه امار السماء

وفطرها وارج الارض وارجفها وقلع الجبال ونسفها ودك بعضها بعضا من هيبة جلالته

ومخوف سطوته واخرج من فيها فجددهم بعد اخلاقهم وجمعهم بعد تفريقهم ثم ميزهم لما

يريد من مسألتهم عن خفايا الاعمال وخبايا الافعال وجعلهم فريقين انعم على هؤلاء وانتقم

من هؤلاء فاما اهل الطاعة فاثابهم بجواره وخلدهم في داره حيث لا يظعن النزال

ولا تتغير بهم الاحوال ولا تنوبهم الافزاع ولا تنالهم الاسقام ولا تعرض لهم الاخطار

ولا تشخصهم الاسفار واما اهل المعصية فانزلهم شر دار وغل الايدي الى الاعناق

وقرن

وقرن النواصي بالاقدام والبسهم سرابيل القطران ومقطعات النيران

اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات غير عديدة ولكل وجهة هو موليها

لكن بعضها انور واشرف واحكم واشد برهانا واوثقها واشرفها اليه وفي صفاته وافعاله

هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره فيكون الطريق الى المقصد عين المقصد لانه البرهان على

كل شيء وهذا سبيل جميع الانبياء والمرسلين والصديقين سلام الله عليهم اجمعين قل هذه

سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم و

موسى فهؤلاء الذين يستشهدون به تعالى عليه شهد الله انه لا اله الا هو ثم يستشهدون بذاته

على صفاته وبصفاته على افعاله واثاره واحدا بعد واحد وغير هؤلاء يتوسلون في السلوك الى

معرفته وصفاته بواسطة امر اخر غيره كجمهور الفلاسفة بالامكان والطبيعيين بالحركة للجسم و

المتكلمين بالحدوث للخلق او غير ذلك فهي ايضا دلائل وشواهد لكن هذا المنهاج احكم واشرف

وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطريقة بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم

حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فالربانيون

ينظرون الى حقيقة الوجود اولا ويحققونها ويعلمون انها اصل كل شيء وانها واجب الوجود بحسب

الحقيقة وان الامكان والحاجة والمعلولية انما تلحق الوجود لا لاجل حقيقته بل لاجل نقائص

واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم من الوجوب او الغنى من

يصلون الى توحيد صفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله وآثاره وفلتر في استفاضة البرهان
بانزع بنور الحق من افق البيان وطلعت شمس الحقيقة من مطلع العرفان من ان الوجود كان
حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل لها ولا حد لها ولا معرف لها ولا برهان عليه وليس الاختلاف
بين احادها واعدادها الا بالكمال والنقص والتقدم والتأخر والغنى والحاجة او بامور عارضة
له كما في افراد ماهية واحدة وغاية كمالها مرتبة الوجود الذي لا اتم منه وهي الحقيقة الوجودية البسيطة
المقتضية للكمال الاتم والجلال الارفع وعدم التناهي في الشدة اذ كل مرتبة دون تلك
المرتبة في الشدة فالكل ليست هي صرف الوجود بل مع قصور ونقص وقصور الوجود ليس
في حقيقة الوجود ولا في لوازمه لانه عدم والعدم سلب اصل الوجود او سلب كماله والاول نعم
لاي معدوم هو ظاهر فالقصور اللاحق لا لاجل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثانية فالبعدية فالقصورات
والظلمات انما طرأت للثواني من حيث ثوانيها وتأخرها فالاول على كماله الاتم الذي لا نهاية
له والعدم والافتقار انما ينشأ عن الافاضة والجعل ضرورة ان الشيء المجعول لا يساوي جاعله
وان الفيض لا يساوي الفياض في رتبة الوجود فهويات الثواني متعلقة على ترتيبها بالاول
فينجبر قصور ذاتها بما سواه افتقارها الى بقائه وكل ما هو اكثر بعدا عنه فهو اكثر قصورا وعدما
فاول الصوادر عنه تعالى يجب ان يكون اقرب الموجودات اليه وهو الوجود الابداعي الذي لا يتعاطى
له الا ماهية محتجبة بالوجوب بالاول وهو عالم الامر الالهي والابداع فيه الانوار العالية القادسة

على تفاوتها

على تفاوتها في القرب من الله والشدة اللاحدية لانها نفس الامر والقول وبعدها مرتبة النفوس
بمنزلة الاضواء الآتية والعبارة عن جملتها روح القدس لانها كشخص واحد وهي ليست من
العالم ولا واقعة تحت قول كن لانها نفس الامر والقول وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها
ثم الطبايع والصور على مراتبها ثم ينتهي الى الاجسام واحدا بعد واحد الى المادة الاخيرة التي
شأنها القبول والاستعداد وهي النهاية في الخسة والظلمة ثم يترقى الوجود منها بالتلطيف
والتكميل راجعا الى ما نزل منه عائدا الى ما بدأ منه بتهييج المولود وتحريك الاجسام وحدوث
الحرارة المهيجة السماوية في الاسطقسات في تدوير النيرات الموجبة لتشوق النبات لتجاذب البخار
وترقي المركبات الى درجة قبول الحيوة وتشويق النفوس الى ان يبلغ درجة العقل المستفاد
الراجعة الى الله الجواد فانظر الى حكمة المبدع البديع كيف ابدع الاشياء وانشأ الاكوان
من الاشرف فالاشرف فابدع اولا انوارا قدسية وعقولا فعالة تجلى لها واشرق فيها شأنه
فظهر منها افعاله فاخترع بتوسطها اجراما كريمة نيرة صافية ذات نفوس حيوانية دائمة
الحركات شوقا الى الله عبودية له وحملها في سفينة ذات الواح ودسر جارية في بحر القضاء
والقدر بسم الله مجريها ومرسيها والى ربك منتهيها وجعلها مختلفة الحركات ونسب اضواء
النيرات المعطية للثواني الكائنات ثم خلق هيولى العناصر التي هي اخس الممكنات وهي نهاية تدبير
الامر فانه يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه بتكوين الاجسام في تقدير العزيز

والاركان ثم النبات في صفوتها ثم الحيوانية ثم الانسان واذا استكملت العلم و
الكلام بلغ الى درجة العقل الفعال وفيه وقف ترتيب الخير والجود والفيض
بدولة لقوة دائرة الوجود وانه مفيض الخير والجود تمت الرسالة بعون
الله وتوفيقه بيد اقل خليقه بل لاشيء في الحقيقة ابن محمد
مع نعمة الله الامير ابادي عفا الله عن جرائمهما
في يوم الاثنين التاسع من شهر صفر المظفر
الكرم من شهور سنة الحادي والثلثين والمائتين
بعد الالف من الهجرة النبوية
المصطفوية سنة ١٢٣١

[illegible]

م م م م
م م

قوله نور الله مرقده الفاتحة في مفهوم الوجوب اي في بيان ان مفهوم الوجوب بديهي بل ليس شيء من المفاهيم اظهر
منه في البداهة ذاته اعم الاشياء شمولا وصدق وفي بيان احكام الوجوب اي في بيان ان الوجوب زائد على
اصيلا موجودا بالذات مجعولا بالامر قد ذا امر واحد شخصي ومع ذلك منبسط على هياكل الممكنات من اوايل
المهيات

[illegible]

[illegible]

حلقهٔ دیدم در آن از بیخودان
فقر از خود گشته و با خود نبود

چون شدم نزدیک ایشان از دور
زان میان گفتا یکی از قبیل لا

پیش از آن تا گویم نکته
گوش ده آن را بگو دریا بحر

او سبب پیدا دلت پنهان جدا او
در دو عالم عز او دیار نی

[illegible]

مرنج که از ذره ذره و عالم افتد آتش [illegible]

این دل که از [illegible]

مخلص [illegible]

نمود و عقیقا [illegible]

و بر توان گشود و لحظه برای [illegible]

و دقیقه برای گوش [illegible]

[illegible]

[illegible]

جانان [illegible]

و شمع [illegible]

[illegible]

زبان ... آه

صد لفت ... ازاطراف و ... [illegible]

[illegible]

دوجه ... افزود ...

[illegible]